الافتتاحية

اعتبار في وداع أ.د. عبد الكريم الأشتر

د. راتب سكر

-١-

أصدر رئيس اتحاد الكتاب العرب أ.د. حسين جمعة بيانا مؤثرا نعى فيه الأستاذ الدكتور عبد الكريم الأشتر الذي غادر دنيانا الفانية، في يوم الجمعة ٢٠١١/١٠/٧، بعد حياة حافلة بالعطاء، مكرّسة لخدمة لغة الضاد وأدبها وتراثها.

تنوعت بيانات النعي التي رافقت هذا الرحيل، صادرة عن غير جهة ومؤسسة ثقافية أهلية ورسمية، واشتركت جميعها بنبرة حزن عميق نسج حروفها، معبرا عن شعور المشرفين على تلك المؤسسات التي عرفت الأشتر فارسا من فرسان ساحات عطائها، من جهة، وعن شعور عام ساد الأوساط الثقافية برحيله، من جهة أخرى.

تلوّن هذا الشعورُ الموجعُ بالحزن والخيبة، بأصداء المكانةِ العلميةِ والوجدانية الكبيرة التي حظيَ بها الفقيدُ على دروب تفاعله الوطني والقومي والإنساني مع معاصريه: أستاذا جامعيا موسوعي الثقافة، وباحثا مرموقا في قضايا الأدب العربي الحديث ونقده، وسادنا طليعيا من سدنة التراث العربي ودراسته وتحقيقه.

تجاوبت هذه الأصداء النبيلة مع ما تركه رنين قدراته الفذة على بناء الصداقات الطيبة في نفوس زملائه وطلبته وعارفيه، تجاوبا مثيرا تناغم مع رنة أسى بالغ عميق بفقـده، مرتبط بتوقيته الزمني في عالم يشهد تهديد الأحلام العربية الكبيرة بالخيبة والانكسار، تلك الأحلام التي ثابر طوال عمره على ترتيل أناشيدها الجميلة بعمله اليومي البسيط المخلص الجاد: معلما وكاتبا، حتى غدا رمزا من رموزها الثقافية، حاملا أماراتها الفياضة بالبشر والتنوير.

-٢-

كتب سيرته الذاتية بقلمه، وقدم قطوفا منها في لقاءات شائقة، تسابقت إلى استضافتها الجامعات والمؤسسات العلمية والثقافية، وغالبا ما كانت هذه اللقاءات تتحول إلى احتفاء باسمه الجميل، وعطائه الثر، كما حدث في لقائه طلبة جامعة البعث ومدرسيها، يوم استضافه قسم اللغة العربية فيها، في خريف عام ٢٠٠١... كان في صوته نبرة حميمة، تسكنها بحة آسرة، وسرعان ما وجدتني مع كثيرين من الحاضرين نحث السعي إلى لقائه، والتنعم بفيض أستاذيته الراقية، وأنوار موداته الباذخة، حتى إذا لبّى مع عدد من مدرسي قسم اللغة العربية في جامعة حلب، دعوة مدرس اللغة العربية أ. محمد خباز إلى حماة، بمناسبة دفاع ابنته د. رود خباز (التي أشرفت على جوانب من تتلمذها على دروب العلم) عن أطروحة الدكتوراه، كرّمني بزيارة منزلي البسيط، وكلّفني بترتيب حصوله على ملفات مهرجان أسامة بن منقذ وقلعة شيزر، إذ كان يشتغل على استكمال دراسته السابقة لكتاب أسامة «الاعتبار» وتحقيقه، وزيارته جامع أبي الفداء، وضريحه في فنائه، ولقائه مع زميله أيام دراسة اللغة العربية وأدبها في جامعة دمشق الأديب عبد الرزاق الأصفر، لتسترجع أحاديث الذكريات من مطلع الخمسينيات صوراً لزملاء زينت أسماؤهم صفحات الفنون الأدبية المختلفة، منهم مازن المبارك، وسعيد حورانية، ومدحة عكـاش (الشـاعر الرقيق، وصاحب مجلة الثقافة، الذي ورد خبر رحيله في ٢٠١١١١٠١٢٠ متزامنـا مـع إرسال هذا العدد إلى المطبعة)، وغيرهم .. كانوا طلبة يحيطون مدرسـيهم: د.إبـراهيم الكيلاني، ود. جميل صليبا، ود.أمجد الطرابلسي، وسعيد الأفغاني، وشفيق جبري، وبهجة البيطار وعزالدين التنوخي وأمثالهم بهالات من حبّ وتقدير، استمرّت أنوارها تنقل مباهج خاصة إلى الأحاديث، التي ما تزال تعمر صدري الصغير بقصور سكينتها وفرحها.

ولد عبد الكريم الأشتر في حلب سنة ١٩٢٩، وبعد أن حاز على مقاعد مدارسها شهادة الدراسة الثانوية سنة ١٩٤٨، التحق بجامعة دمشق وتخرج فيها سنة١٩٥٢، ليصبح مـن مدرسي اللغة العربية في ثانويات حلب، قبل أن تتهيأ له ظروف السفر بعد أربع سنوات

إلى القاهرة، (موفدا مع طالبين أصبحا من أصدقاء العمر، هما: د. شاكر الفحام، ود.عمر الدقاق)، ليتخرج في معهد الدراسات العربية العالية حائزاً شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث سنة ١٩٦٠، وفي جامعة عين شمس حائزاً شهادة الدكتوراه في الأدب العباسي سنة ١٩٦٢، ويصبح في العام التالي مدرسا في جامعة دمشق، التي تدرج في مراتبها العلمية حتى نال درجة الأستاذية سنة ١٩٧٤.

تنوعت علاقاته بجامعات الأقطار العربية ومثقفيها، وتعمقت على مدارج الأيام، غير مقتصرة على علاقته المتجددة والمميزة بربوع القاهرة التي تتلمذ فيها لكوكبة من كبار نقاد الأدب العربي ودارسيه، مثل د.محمد مندور، ود. عبد القادر القط، ود. عبد العزيز الأهواني، وغيرهم، فقد درّس في جامعة وهران الجزائرية أربع سنوات (١٩٦٩- ١٩٧٣)، وفي جامعة الإمارات العربية المتحدة سنتين (١٩٧٩- ١٩٨١)، وشارك في عشرات المؤتمرات العلمية العربية والدولية، وظلّ في حلّه وترحاله مسكونا بهواجس تنسيق الجهود مع إخوانه المثقفين العرب، قابضا كفّه على جمرة أحلام كبيرة، تتغنى بما في التراث العربي من أنغام ساحرة، وتنشد لأدب عربي معاصر وحديث يبشر بوفائه لتلك الأنغام على دروب غد ماجد ظافر على الكبوات، وإن كره الكارهون.

كتب عن جوانب مختلفة من صلاته بالشخصيات والأزمنة والأمكنة، فخص سنتي إقامته في الإمارات بكتابه «الصدى»[1]، الذي جاء في متن عنوانه: «صور تاريخية من حياة الجامعة والثقافة والفكر في دولة الإمارات العربية المتحدة»، وفصّل في علاقاته بالشخصيات الأدبية في كتابه «أحاديث في الكتب والكتاب»[2]، ولاسيما علاقاته بطه حسين، ود.محمد مندور، وحسيب كيالي، وخير الدين الأسدي، وخليل الهنداوي، وغيرهم.

تعد رسائله التي تبادلها مع المثقفين العرب، ولاسيما أدباء المهجر، سجلا حافلا بحوار عربي طليعي على دروب النهضة العربية، ومآل تطلعاتها، ولاسيما رسائله مع ميخائيل نعيمة (١٨٨٩- ١٩٨٨)، الذي استمرت حواراته وصداقته الجميلة معه، في حلب وبسكنتا والقاهرة، منذ عام ١٩٥٢ حتى رحيله، وقد خص أدبه في رسالة الماجستير التي أنجزها بين عامي (١٩٥٨- ١٩٦١) بدراسة مميزة، أعاد النظر فيها، وضمّنها كتابه المهم «النثر المهجري»[3].

---

(١) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠١- الصدى. دار الثريا، حلب، (١٤٥ص).

(٢) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠٧- أحاديث في الكتب والكتّاب. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (٣٣٣ص).

(٣) الأشتر، د. عبد الكريم، ١٩٦٤- النثر المهجري. طبعة ثانية موسعة ومنقحة، دار الفكر الحديث، لبنان، (٢٦١ص).

أسهم بنشاط فاعل في غير مؤسسة علمية وثقافية، فأصبح عضوا بارزا في جمعية النقد الأدبي، وفي هيئة تحرير مجلة التراث العربي، في اتحاد الكتاب العرب، وعضوا في لجنة التمكين للغة العربية، وسمي عضوا مراسلا لمجمع اللغة العربية بدمشق، الذي انتخبه عضو شرف، قبيل رحيله بوقت قصير.

نشر كثيرا من المؤلفات القيمة، مثل كتبه «النثر المهجري وفنونه» (القاهرة، ١٩٦١)، و«دعبل بن علي الخزاعي»(دمشق،١٩٦٤)، و«نصوص مختارة من الأدب العباسي» (دمشق، ١٩٦٥)، و«غروب الأندلس وشجرة الدر» (دمشق ١٩٦٥)، و«معالم في النقد العربي الحديث» (بيروت،١٩٧٤)، و«فواصل صغيرة: في قضايا الفكر والثقافة العربية»،(دمشق، ٢٠٠٢).

كرّمه اتحاد الكتاب العرب في احتفال لائق، كما كرّمته غير جهة أكاديمية وثقافية في سورية وغيرها من الأقطار العربية، ومنحه المركز العربي للأدب الجغرافي في أبو ظبي في عام ٢٠٠٧ جائزة ابن بطوطة للمخطوطات، تقديرا لتحقيقه كتاب أسامة بن منقذ (٤٨٨-٥٨٤ هـ) «الاعتبار» ودراسته، ولجهوده في خدمة التراث العربي ومخطوطاته.

-٣-

نشر أ.د.عبد الكريم الأشتر في عام ١٩٨٠ مختارات من كتاب «الاعتبار»[(١)]، مشفوعة بتدقيق وتفصيل وتقديم، ثم استكمل عمله في هذا المضمار، فنشر في عام ٢٠٠٢ الكتاب في طبعة كاملة، تتضمن «مذكرات أسامة في حروب الإفرنج التي سمّاها الأوروبيون: الحروب الصليبية، وما تقدمها من فصول حياته، منذ نشأته في قلعة شيزر... وملحقا ضمّنه بعض حكايات الصالحين، وصورا من مشاهد الصيد التي حضرها مع أبيه، في سهل الغاب القريب من شيزر وما حولها، ومع رجال عصره..» [(٢)]. وقد وضح د.الأشتر في دراسته أن مشاهد الصيد التي تحدث عنها أسامة في ملحقه تتضمن أيضا حكايات عن مشاهد حضرها «في الموصل، مع أتابك عماد الدين زنكي وغلمانه، وفي دمشق ومصر وديار بكر وغيرها، مع كبار رجال عصره»[(٣)].

---

(١) ابن منقذ، أسامة، ١٩٨٠- من كتاب (الاعتبار). المختار من التراث العربي، اختيار وتقديم وتعليق: د.عبد الكريم الأشتر، وزارة الثقافة، دمشق.

(٢) ابن منقذ، أسامة، ٢٠٠٢- كتاب (الاعتبار) "مذكرات أسامة بن منقذ في الحروب الصليبية مع ملحقها في أخبار الصالحين ومشاهد الصيد والقنص". دقّق نصوصها وفصّل فقرها وقدّم لها وعلّق عليها: د.عبد الكريم الأشتر، المكتب الإسلامي، بيروت. من مقدمة الناشر زهير الشاويش.

(٣) المصدر السابق، مقدمة د.عبد الكريم الأشتر، ص٢٢

إن الملحق المذكور أضافه أسامة نفسه إلى كتابه، مبيناً في استهلاله اختلافه عن كتاب «الاعتبار» منهجاً وغايةً، بقوله: «هذه طُرَف أخبار حضرت بعضها، وحدثني ببعضها من أثق به، جعلتها إلحاقا في الكتاب، إذ ليست مما قصدتُ ذكرَه فيما تقدم»[1]، وقد أعار د.الأشتر هذه العلاقة المنهجية المؤسسة على اختلاف الملحق عن الكتاب، عناية علمية خاصة في دراسته وتحقيقه، فبين طبيعة تلك العلاقة في دراسته، ونشر الملحق منفصلا عن كتاب «الاعتبار»، بفاصل طباعي واضح، تحت عنوان مستقل، هو: «الملحق في كتاب الاعتبار»[2]، استمده من مضمون استهلال أسامة السابق لانتقاله إلى أوراقه الجديدة: موضوعا وغاية، وقد وصفها بعبارته في المقبوس السابق، بقوله: «جعلتها إلحاقاً في الكتاب»، معززا ما شجع د.الأشتر على نشر تلك الأوراق تحت عنوان «الملحق في كتاب الاعتبار»، بعد أن كانت في نسخة الكتاب المخطوطة واردة تحت عنوان «فصل»، الذي حافظ عليه محقق كتاب «الاعتبار» قبل الأشتر، من دون تنفيذ أي فصل معنوي أو طباعي، يوحي بأن الأخبار التالية فيه، متضمنة «حكايات الصالحين، وصورا من مشاهد الصيد»، قد جعلها أسامة – بحسب تعبيره – «إلحاقا في الكتاب، إذ ليست مما قصد ذكرَه فيما تقدم»، فيجد القارئ المتابع أن تلك الحكايات ترد في كتاب «الاعتبار» بتحقيق د. قاسم السامرائي[3]، وكأنها جزء أصيل منه، يمنحها المحقق أرقاما متسلسلة، تكمل الأرقام التي منحها لحكايات «الاعتبار»، منتهية بالرقم (١٦٧)، وتتكامل معها، فيرد استهلال أسامة لحكاياته الجديدة التي ألحقها «إلحاقا في الكتاب»، تحت الرقم (١٦٨)، ثم ترد الحكاية الأولى من «حكايات الصالحين، وصور من مشاهد الصيد»، تحت الرقم (١٦٩)، وتتتابع حتى تصل في نهاية الكتاب المحقق حتى تصل الرقم (٢٢٨). وفي المقابل يجد القارئ المتأني أن تلك الحكايات ترد في كتاب «الاعتبار» بتحقيق د. الأشتر، منفصلة عن كتاب «الاعتبار»، في ملحق خاص، منقسم إلى فصلين، يختص الأول منهما بأخبار الصالحين، والثاني بمشاهد الصيد، وقد منح د. الأشتر تلك الأخبار والمشاهد أرقاما جديدة، مستقلة عن الأرقام التي حملتها حكايات كتاب «الاعتبار»، بالغة الرقم (٢٠٠) بحسب تحقيقه، لتبدأ في الفصل الأول من الملحق من جديد من الرقم (١) حتى الرقم (١٤)، وفي الفصل الثاني من الرقم (١) حتى الرقم (٤٢)، أما عنوانا الفصل الأول، و الفصل الثاني، فلا يذكران صراحة، ويوحي بهما التقسيم المنهجي والطباعي للمحقق،

(١) المصدر السابق، ص٢٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦٧.

(٣) ابن منقذ، أسامة، ١٩٨٧ ـ كتاب الاعتبار. تحقيق د.قاسم السامرائي، دار الأصالة، الرياض، (٢٦٧ ص)، ص ١٨٤.

وطبع توصيف أسامة لعمله بحبر أسود عاتم، لإبراز مثل قوله: «وأنا ذاكر فصلا فيما حضرته، وشاهدته، من الصيد والقنص والجوارح»[١].

نسخة الكتاب المخطوطة التي اعتمدها د.الأشتر في تحقيقه، «هي النسخة الوحيدة المعروفة إلى اليوم، والمحفوظة في دير الأسكوريال بإسبانية»[٢]. وقد اعتمدها محققو الكتاب الثلاثة الذين سبقوه إلى نشره، فقد أصدره المستشرق هرتويغ ديرنبورغ Hartwig Derenbourg في باريس عام ١٨٨٤، ود. فيليب حتي[٣] في نيويورك عام ١٩٣٠، ود. قاسم السامرائي[٤] في الرياض عام ١٩٨٧.

يذكر د. الأشتر أمّات الكتب في التراث العربي في لبوس وجداني شخصي حميم، فيشعر قارئه أنها من مكونات شخصيته ونسيج وجوده، ومسرّات روحه، بمثل قوله: «ورثت عن جدي نسخة قديمة من كتاب «كليلة ودمنة» الهندي الأصل... نسخة عتيقة فيها خروم كثيرة، سقطت منها أوراق لا أعرف عددها، فدخلت في كتب أخرى. أكون أقرأ كتابا في التاريخ، فأقلب الصفحة فأجد أمامي ورقة سقطت إليه من هذه النسخة وانطوت فيه، فأقرؤها وأنشغل بها، وأجد فيها راحة لا يعرف الناس مثلها إلا في كتب الحكمة القديمة»[٥]. ويجد متابع أعماله أن تعبيره الحميم عن علاقته بهذا الكتاب أو ذاك، يتنوع في غاياته المعرفية، ولكنه يحافظ على جوهره الوجداني، فيقول عن كتاب «كليلة ودمنة» المشار إليه في الأسطر السابقة، في مقالته «أيام في الهند»[٦]، التي كتبها بعد حضوره ندوة علمية في إحدى جامعاتها عام ١٩٨١: «وكنت، وما أزال، معجبا بكتاب «كليلة ودمنة» الذي... تسطع فيه رموز الحكمة وقدراتها في مخاطبة المجهول، وتسخيره في السعي إلى فهم الإنسان من جوانبه الخفية»، وهو يبدي في مواقفه من هذا الكتاب، ومن غيره من الكتب التي يتداخل مضمونها مع قضايا إنسانية وفلسفية كبرى، مثل «رسالة ابن فضلان»، و«رسالة الغفران» للمعري، رؤية إنسانية عميقة الارتباط بنفسه،

---

(١) ابن منقذ، أسامة، ٢٠٠٢ ــ كتاب الاعتبار، "مذكرات أسامة بن منقذ في الحروب الصليبية مع ملحقها في أخبار الصالحين ومشاهد الصيد والقنص". دقق نصوصها وفصّل فقرها وقدّم لها وعلّق عليها: د.عبد الكريم الأشتر، المكتب الإسلامي، بيروت، (٢٦٧ ص).

(٢) المصدر السابق، مقدمة د.عبد الكريم الأشتر، ص٢٣.

(٣) أسامة، ١٩٣٠ ــ كتاب الاعتبار. تحقيق د. فيليب حتي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (٢٤٠ص). ابن منقذ.

(٤) ابن منقذ، أسامة، ١٩٨٧ ــ كتاب الاعتبار. تحقيق د.قاسم السامرائي، دار الأصالة ، الرياض ، (٢٦٧ص)

(٥) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠٢- المقتطف. مجلة المعرفة، دار الثريا، حلب. (٢٢٩ص)، ص١٩٢.

(٦) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠١- الصدى. دار الثريا، حلب، (١٤٥ص). ص١٢١.

ومتألقة في دلالاتها على رسالته الثقافية التي أحاطت اسمه على دروب الحيـاة، بهالـة نورانية خاصة.

ظلّ في غمرة تنوع اهتمامه بكتب التراث وأصحابها، في غير مؤلف مـن مؤلفاتـه، يعنى بسيرة أسامة وأدبه عناية مميزة، فيعيد النظر من حين إلى آخر، في شغله على أدبه ومذكراته، بمثل تخصيصها بالبحث الثامن من كتابه «فواصل صغيرة: في قضايا الفكـر والثقافة العربية»[1]، وظلّت أخبار أسامة أثيرة لدى قلبه، يحتفي بها ويناقشها كلما وجـد إليها سبيلا، بمثل إيراده رواية عن لقاء أسامة أبا العلاء المعـري (٣٦٣- ٤٤٦هـــ)، وردّه الرواية بقوله: «كانت أنطاكية في التاريخ الذي ذكروه، في أيدي الروم! ثم إن أبا العلاء مات قبل أن يولد أسامة بتسع وثلاثين سنة»[2].

تتنوع مشارب الكتابة عن جهوده في هذا المضمار، متطلبة ما يليق بهـا مـن أطـر معرفية ومنهجية مناسبة، تتطلع مجلة التراث العربي، متعاونة مع رئاسة اتحاد الكتـاب العرب وهيئاته المعنية، إلى الاحتفاء بها ضمن النشاطات القادمة.

-٤-

شاركتُ مع مجموعة من أقراني في مؤتمر علمي نظمته جامعة حلب في أواخر عقد التسعينيات الماضية، وفي إحدى خلوات الاستراحة، شرع أحد النافذين في تدبير بعـض جوانب المؤتمر الإدارية يشبّه حياة المجتمع بالبحر تشبيها بليغا، محدثا الحاضرين عـن أوجه الشبه، مفصلا القول في علاقة الأسماك الكبيرة بالصغيرة، غير أن دخول د. الأشتر إلى المكان قطع عليه سلسلة تفصيله، إذ تسابق الجميع – وجلّهم مـن تلامذتـه- إلـى الترحيب به، والتوسيع في المكان لمقدمه، وهو يطلّ من عليائه بوداعته المعهودة الفائقة، وقد زادها بلوغه السبعين ألقا، رادّا التحيّات الموجهة إليه بأحسن منها، موحياً لواحد منا، حديث العهد بالجامعات وبحوثها العلمية، بناء على حوار سابق بينهما، أعلمه فيه أنه أعد ثلاثة بحوث علمية عن سيرة أسامة بن منقذ وأدبه، لم تكن قد وجدت طريقها إلى النشر بعد، أن يطلعه على تلك البحوث، وسرعان ما غادرنا حاملاً أوراق بغيته، تاركا صاحب البحر والأسماك يعيد ديباجته.

زرت صاحب البحوث الشاب بعد زمن غير قصير، فوجدته قد أطرق رأسـه علـى طاولة مكتبه الصغيرة، محاولا كتم دمعتين تغالبان عينيه بنورهما، فاستوضحته سـرّه، فدفعتْ إليّ يدُه النحيلة كتابا كبيرا يحمل بأناقة زاهية اسم د. عبد الكريم الأشـتر، بعـد

(١) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠٢- فواصل صغيرة: في قضايا الفكر والثقافة العربية. دار طلاس، دمشق.

(٢) الأشتر، د. عبد الكريم، ٢٠٠٦- في ذاكرة أبي العلاء المعري. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة، دمشق. (٥ص)، ص١٧٨.

العنوان الرئيس «كتاب الاعتبار»، ومتنه، وراح يطلعني على عبارات الشكر التي أزجاها لاسمه الصغير في مقدمته المهمة، والثناء البهي الذي أحاط به ذكره لبحوثه المتواضعة، فعجبتُ من أمر دمعتيه وسألته أن يبتسم، غير أنه ذكّرني بلقائنا القديم، وما فيه من بحوث، وحديث صاحب البحر والأسماك، وسلوك د. الأشتر الذي يزرع في نفوس عارفيه وقارئيه سكينة وطمأنينة، تكذبان ما يرويه الرواة عن القيم في مجتمع يشبه البحر، واستمرّ في تذكيره موازنا قيما بقيم، وشخصيات بشخصيات، حتى أشعل عينيّ بجمرة ما يشعّ في عينيه. أمس شاهدته مصادفة، فسارعت إلى تحيته، وبادلته عبارات العزاء، إذ شعرت أنه معني بقبول تعزيتي في رحيل أ.د. عبد الكريم الأشتر، فوضع رأسه على كتفي، وبدا أن كلا منا يتحسر عليه، بما يشبه النحيب.

توضيح:

يحمل هذا العدد الجديد من أعداد مجلة «التراث العربي» الرقم (١٢٢)، وتاريخ شهر تموز من عام ٢٠١١، وبصدوره فعليا في أواخر تشرين الثاني، تكون هذه المجلة الفصلية قد أصدرت في العام الجاري ٢٠١١، أربعة أعداد، عددان منهما مزدوجان صدرا ضمن التوجه إلى ردم الهوة الفاصلة بين التاريخ الذي يحمله العدد وتاريخ إصداره الفعلي، فضلا عما يلبيه إصدار الأعداد المزدوجة الموسعة من غايات علمية ومعرفية، والعدد الأول من تلك الأعداد الأربعة كان مزدوجا، صدر في كانون الثاني من العام الجاري ٢٠١١، حاملا الرقمين ١١٧ و ١١٨، وتاريخ شهري آذار وحزيران من عام ٢٠١٠، وأشرف على إصداره رئيس تحرير المجلة أ.د. محمود الربداوي مع هيئة تحريرها في دورتها السابقة، قبل أعمال المؤتمر الثامن لاتحاد الكتاب العرب، الذي جدّد إدارات دورياته وهيئات تحريرها وفق بنود نظامه الداخلي المرعية الإجراء، فتابعت هيئة التحرير الجديدة الإشراف على إصدار أعداد المجلة التالية، في هذا العام ٢٠١١، وهي ثلاثة أعداد، واحد منها مزدوج، يحمل الرقمين ١٢٠ و ١٢١، ألحق في بحوثه المنشورة خطأ بحث بعنوان: «الأمثال العربية في لسان العرب» بقلم د.أحمد بن عجمية، غير مستوف شروط النشر في المجلة، مما يستدعي الاعتذار من قرائها عن نشره.

تتطلع المجلة في أعدادها القادمة إلى تنفيذ خطط اتحاد الكتاب العرب المتصلة بمضمار عملها، وإذ تدعو أعضاءه والمعنيين في هيئاته وجمعياته ومجالسه إلى رفدها بموضوعاتهم، يسرها أن تفيد من ملاحظاتهم ومقترحاتهم.

القاسمي في سطور

القاسمي في سطور

-ولد بدمشق عام ١٢٨٣هـ=١٨٦٦م في محلة باب الجابية.

-تعلم في الكتاتيب المتميزة التي عُرف شيوخها.. وحفظ القرآن فتمكن في اللغة.

-قرأ على والده وعلى عدد من كبار الشيوخ لعصره، أخذ عنهم العلوم العربية والشرعية إلى جانب التصوف.

-عكف على نفسه، فطالع في علوم مختلفة حتى اكتملت ثقافته.

-آلمه غرق كثير من العامة لعصره في الجهل والأمية والخرافات، فعمل على نشر العلم وآمن به طريقاً للنهوض.

-جلس إلى الطلاب في حلقة التدريس أستاذاً متضلعاً من العلوم ولما تكتمل له عشرون سنة.

-لما بلغ السادسة والعشرين عرف اسمه وذاع صيته بين العلماء الأعلام في دمشق وما حولها.

-آمن بالرحلات من أجل العلم والاطلاع والثقافة فرحل إلى مصر ولبنان والأردن وفلسطين والتقى بعلمائها ودون ملاحظاته عنها. فضلاً عن رحلاته إلى المحافظات السورية..

-اتصل بكثير من العلماء الأعلام في البلاد العربية من شرقها على مغربها عن طريق المراسلات أو اللقاءات.

-عانى في حياته من الدسائس والاتهامات والمكائد، بسبب فكره التنويري ودعوته للإصلاح.

-جاوزت مؤلفاته المئة ومن أهمها كتابه «محاسن التأويل» في تفسير القرآن، و «دلائل التوحيد»، و«موعظة المؤمنين» مختصر إحياء علوم الدين، و«إصلاح المساجد من البدع والعوائد»، و«تعطير المشام في مآثر دمشق الشام»، و«فنون مصطلح الحديث».

-توفى كهلاً بدمشق عام ١٣٣٢هـ=١٩١٤م. ولما تكتمل له خمسون سنة.

بين يديّ الملف

مدير التحرير

المقدمة:

لا يمكن للباحث في التاريخ الفكري لبلاد الشام في العصر الحديث إلا أن يقف مطوّلاً لدى أسماءٍ لامعة لا يمكن تجاوزها، بل إنه من الحتم أن يقف عندها ويبحث في آثارها لتبيّن ما أحدثته في عصرها وبعد عصرها من تأثير فكريّ واجتماعي وسياسيّ في زمن كان الإعلام فيه هو الجريدة وحدها لمن يستطيع قراءتها، فمن هذه الشخصيات المؤثرة فعلاً، قولاً وعملاً الشيخ طاهر الجزائري والشيخ الشهيد عبد الحميد الزهراوي وكان قبلهما المفكر عبد الرحمن الكواكبي .. وضمن هذه الأسماء اللامعة يأتي صاحب الملفّ الشيخ جمال الدين القاسمي الذي خصص له الدكتور منير موسى عدة صفحات في كتابه «الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨» عرض فيها الآراء السياسية والاجتماعية للقاسمي، كما خصص له الدكتور فهمي جدعان عدة صفحات في كتابه «أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» ووقف مطولاً ليحلل كتاب القاسمي الموسوم بـ «دلائل التوحيد» «الذي استقبل بعد نشره استقبالاً حاراً في الأوساط الدينية من أنحاءٍ كثيرة من العالم العربي والإسلامي» وهذا الكتاب يعدّ تدعيماً لفكرة تأسيس الاعتقاد الديني على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية الحديثة، كما أنه يلحّ على الوظيفة الاجتماعية والنفسية للدين، فالشرائع والأديان «هي وثاق الله تعالى في سياسة خلقه وملاك أمره ونظام الألفة بين عباده وقوام معاشهم، والمنبه على معادهم، والرادع لهم عن التباغي والتظالم، والمهيب بهم إلى التعاطف والتواصل، والباعث لهم على اعتقاد الذخائر من مشكور صنائع العاجل ومحمود ثواب الآجل» كما أن

آداب الدين وهديه هي الشرط الأساسي لتحقيق الكمال للإنسان «ذلك لأن الإنسان وإن تثقّف عقله بالعلوم المادية والآداب العرفية، لا تزال فيه نزعة من حب الأثرة والميل عن جادة الوسط المطلوب بين الإفراط والتفريط في الأمور، سيما إذا أمِنَ اللائمَ وبَعُدَ عن الرقيب وانفسح له مجال التأويل، فقد يصل إلى الدرك الأسفل من هاوية الفساد وسوء الحال وهو يظنه اقتراباً من الكمال المطلوب، وقد عميت بصيرته بما غشيها من أنواع التساهل ونزعات التأويل الباطل . وقد تمضي عليه الأحقاب في التجارب ليختار لنفسه ما يجده أوفق بمطلوبه من الكمال، وأمسّ بحاجته من الآداب، ثم يرى بعد كل هذا الفساد أنه لا يزال كما كان من حيث ابتدأ، ولم يسترشد بعدُ بشيء من معالم الاهتداء . فهو كمن أجهد نفسه بالسير حول دائرة يطلب طرفها فلا يرى أمامه إلا البعد غير المتناهي . وماذا عساه يتحصل بعد ذلك على شيء من مطلوبه! اللهمّ إلا أن يكون زيادة الحيرة وكثرة القلق، أو ربما استحوذ عليه اليأس المهلك فلا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى . وأما المسترشد بهدى الدين الإلهي فقد كُفي هذا العناء، واستراح من تلك الحيرة حيث تكفل له مَنْ لا ينطق عن الهوى ببيان طريق الوصول إلى السعادة المطلوبة على أحسن ما يرام من كلّ ما فيه من كمال انتظام . فالدين هو الداعي إلى سبيل الرشد وطرق السعادة البشرية ليهتدوا بها إلى المصالح التي تقوم بها حياتهم، ويقوم معوج عملهم وينتظم في الحياة شأنهم، ويظهر جوهر كمالهم الذي يهيئهم للترقي في سلّم المدنيّة والتوصّل إلى السعادة الأبدية».

لقد ترك القاسمي آثاراً كثيرة في علوم متنوعة، ومنها تفسيره الكبير الموسوم بـ «محاسن التأويل» وكتابه «إصلاح المساجد من البدع والعوائد» وكتابه «قواعد التحديث» وغير ذلك، وكان في كتبه كلها داعية إصلاح وتجديد، داعياً إلى الأخذ بالعلوم الحديثة، بل إنه كتب كتاباً بتمامه ليرشد الخلْق إلى العمل بخبر البرق.

لقد حاولت المجلة في هذا الملف أن تلمّ بما يستطاع الإلمام به من الجوانب العلمية المتعددة لرجل كبير من رجالات الإصلاح في بلاد الشام، وقد يكون هناك تقصير في جانب أو تكرار في جانب، ولكن ما يهمّنا على كل حال هو إحياء ذكرى مصلح كبير من مصلحينا الذين كان لهم أثر إيجابي في عصر النهضة العربية، وكان مع رفاقه امتداداً حياً لمدرسة الأستاذ الإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا، وقد أنصفه محب الدين الخطيب إذ قال فيه :

«والسيد جمال الدين القاسمي» – رحمه الله – مصباح من مصابيح الإصلاح الإسلامي التي ارتفعت فوق دياجير حياتنا الحاضرة المظلمة في الثلث الأول من القرن الهجري الرابع عشر، فنفع الله الناس بعلمه وعمله ما شاء أن ينفعهم، ثم انتقل إلى رحمة الله ورضوانه تاركاً من آثاره العلمية المطبوعة ما لا تكاد تخلو منه مكتبة قائل بالإصلاح الإسلامي .

جمال الدين القاسمي

(١٢٨٣ - ١٣٣٢ هـ/١٨٦٦ - ١٩١٤م)

وكتابه ((قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث))

أ.د. وهبة الزحيلي(*)

المقدمة:

العلّامة جمال الدين بن محمد القاسمي هو علّامة الشام في القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين الميلادي من سلالة الحسين، مولده ووفاته بدمشق، وأسرته من مدينة دير عطية التابعة لدمشق، من غير إشارة من أحد لذلك، له زهاء مئة مصنَّف، ولم يبلغ الخمسين من عمره، خدم القرآن الكريم في كتابه ((محاسن التأويل)) - ١٢ مجلداً، والسنة النبوية في كتابه ((قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث)) الذي أشاد به ثلاثة أعلام هم أمير البيان شكيب أرسلان، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد بهجة البيطار، وبدأ تأليفه عام ١٣٢٠ هـ وانتهى منه في ١٩ من ذي الحجة ١٣٢٤ هـ.

وهو كتاب مشهور ومدرَّس في بعض الجامعات، لتميزه بعبارة دقيقة فصيحة وبأسلوب جذاب واضح، وكونه فريداً في بيان أنواع مصطلح الحديث ورجالاته وآداب المحدث وكتب الحديث وفقهه، وقد أبان معلومات، وحقق معارف موثقة عن أئمة الحديث والسنة، ونبَّه على فوائد متنوعة يضطر إليها الأثري (العالم بالآثار المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام) فكان بحق سِفراً متميزاً، ومَعْلَمة بارزة في علم الحديث الشريف، وكان المصنف أشد حرصاً على الإصلاح وتحرياً لمذهب السلف، وأورد الشيخ رشيد رضا في تعريفه بهذا الكتاب ص٢٢ وما بعدها أربعاً من مزايا القاسمي في منهجه العلمي وطريقته في الإصلاح وهي بإيجاز وتصرف:

(*) عضو المجامع الفقهيّة العالميّة.

الأولى: تدريسه لبعض الكتب المتداولة في أصول الفقه كجمع الجوامع، وكتب السعد التفتازاني وما هي كتب إصلاح، بل فنون اصطلاح أشبه بالألغاز.

الثانية: التركيز على بيان أدلة الآراء الأصولية والفقهية بين المعاصرين.

الثالثة: تحري مذهب السلف في الدين وهو العمل بالكتاب والسنة ومناصرته.

الرابعة: تحري الاعتدال والإنصاف في المسائل الخلافية واتباع ما يقوم عليه الدليل.

وأوضح القاسمي في مقدمة الكتاب[١] أربعة أسباب لتأليفه ما سماه مطالع مهمة وهي:

المطلع الأول: كما قال الزركشي: إن تصنيف العلم فرض كفاية على من منحه الله فهماً واطلاعاً، فلو تُرك التصنيف لضُيع العلم على الناس.

المطلع الثاني: التأسي بقول السيد مرتضى اليماني في كتابه: ((إيثار الحق على الخلق)) في التزام مناهج العلماء الموصوفين بخمسة أوصاف هي الإخلاص، والفهم والإنصاف، والحرص على معرفة الحق من أقوال المختلفين، وبذل الجهد في التعرف على الإنصاف ومفارقة العوائد.

المطلع الثالث: توثيق المعلومات وعزوها إلى أصحابها بحروفها.

المطلع الرابع: بيان خلاصة المصنفات في مصطلح الحديث وهي كتاب ((المحدِّث الفاصل)) لأبي محمد الرامَهُرْمزي، وكتاب الحاكم النيسابوري، وكتاب أبي نعيم الأصفهاني، وكتاب ((الكفاية)) للخطيب البغدادي، و((الإلماع)) للقاضي عياض، و((ما لا يسع المحدِّث جهله)) لأبي حفص الميانَجي، و((المنهج المُبهج عند الاستماع)) للحافظ أبي بكر القسطلاني، و((مقدمة ابن الصلاح الشهرزوري نزيل دمشق)) ومن تابعه وهم النووي في مختصر المقدمة المذكورة، والعراقي الناظم له، ثم المستدرك والمعارض.

وبرزت شخصية القاسمي في هذا الكتاب الجامع في اعتماده في النقل عن الثقات في مسائل الجرح والتعديل كالذهبي الدمشقي، والسبكي، والنووي، ولقوة شخصيته وذاكرته، وفكره في رد ما لم يثبت، والتصريح بالرأي الحاسم كبيان أنّ تجريح بعض رجال الصحيحين لا يُعبأ به، واطلاعه الواسع على ما قاله مشاهير العلماء في الحديث، والتزامه بأصول الإسلام، وحرمة الإفتاء بضد لفظ النص، ورد ما خالف النص أو الإجماع، وجعل الأصل في الاستدلال هو الحديث النبوي، وتشنيع المتقدمين على من يقول: ((العمل على الفقه لا على الحديث))، ووجوب التعرف على صحيح الحديث من الموضوع لمن يطالع المؤلفات التي لم تميِّز بين صحيح الأحاديث وسقيمها[٢].

---

(١) كتاب القاسمي: ص ٣٥ ــ ٤٠.

(٢) ينظر ص ١٩٥ ــ ٢٠٨، ٢٩١ وما بعدها.

ويبدو مما تقدم أنَّ القاسمي ذو نزعة سلفية معتدلة، وليس من الغلاة، فهو يلتزم النص، ويؤثر الاستشهاد بعبارات النووي والسبكي والذهبي والقرافي والشعراني والخطيب البغدادي وابن حجر، وابن تيمية وابن قيم الجوزية[١].

ومن المعلوم أن الحديث يشتمل على متن وسند، والمتن: ما تضمنه موضوع الحديث، والسند: هم رواة الحديث إلى النبي ﷺ، علماً بأن العناية بالإسناد للتوثيق والطمأنينة، وهذا ما انفرد به علماء الإسلام، قال عبد الله بن المبارك: ((الإسناد من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء))[٢].

أورد القاسمي رحمه الله تعاريف ضرورية جداً فقال نقلاً عن أصحاب الاختصاص[٣].

السند: هو الإخبار عن طريق المتن.

والإسناد: رفع الحديث إلى قائله.

والمُسند: هو الكتاب الذي جُمع فيه ما أسنده الصحابة، أي رَوَوْه، فهو اسم مفعول.

والمتن: هو ألفاظ الحديث التي تتقوم بها المعاني.

والعناية بالمتن كالعناية بالسند، كلاهما أساسي للحكم على الحديث صحة وضعفاً، وهو ما ركز عليه علماء الحديث، وليس كما يظن أنهم عُنوا بالسند فقط، دون المتن، وكان نقدهم للسنة على خطوتين: الأولى: نقد السند، والثانية: نقد المتن.

أما السند: فقد اشترطوا في الراوي العدالة (الاستقامة) والضبط (قوة الحافظة في النقل)، والحفظ، والسماع في كل راوٍ في السلسلة إلى أن يصل إلى الصحابي. وكان الصحابة والتابعون ومن بعدهم مثلاً أعلى للتثبت من رواية الحديث، خشية الدسّ والوضع.

وأما المتن: فوضعوا قواعد كثيرة من أهمها خمس عشرة قاعدة، منها ألا يناقض الحديث بدهيات العقول، بحيث لا يمكن تأويله وألا يخالف العقول في أصول العقيدة من صفات الله ورسوله، وألا يشتمل على سخافات يصان عنها العقلاء، وألا يخالف القرآن أو محكم السنة، أو المجمع عليه، أو المعلوم من الدين بالضرورة (البداهة) بحيث لا يحتمل التأويل[٤].

مشتملات الكتاب:

كتاب القاسمي: (٤٧٢ صفحة) اشتمل على عشرة أبواب، وخمسة فهارس، وخاتمة، وتتمة في مقصدين:

(١) ينظر المرجع والمكان السابق، ص ٤١ ــ ٥٩.

(٢) ص ٢١٠.

(٣) المرجع والمكان السابق من الكتاب.

(٤) ينظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د: مصطفى السباعي: ص ٢٥٠ ــ ٢٥١، السنة قبل التدوين، د: محمد عجاج الخطيب: ص ٩٢ ــ ٢٥٩.

الباب الأول: في التنويه بشأن الحديث، وفيه عشرة مطالب.
الباب الثاني: في معنى الحديث، وفيه خمسة مباحث.
الباب الثالث: في علم بيان علم الحديث، وفيه ثلاث مسائل.
الباب الرابع: في معرفة أنواع الحديث، وفيه مقاصد هي ٤٧ مقصداً، ذكر في المقصد الثاني عشر الثمرات المجتناة من شجرة الحديث الصحيح المباركة.
الباب الخامس: في الجرح والتعديل، وفيه مسائل عشرون.
الباب السادس: في الإسناد، وفيه أربع وعشرون مبحثاً.
الباب السابع: في أحوال الرواية، وفيه أربعة مباحث.
الباب الثامن: في آداب المحدّث وطالب الحديث وغير ذلك وفيه ثماني مسائل.
الباب التاسع: في كتب الحديث وفيه عشر فوائد.
الباب العاشر: في فقه الحديث، وفيه ثلاثون مطلباً، وهو أوسع الأبواب وأغناها.
وخاتمة الكتاب: في أربع فوائد متنوعة يضطر إليها الأثري.
وتتمة في مقصدين:
المقصد الأول: في أن طلب الحديث أن يتقى به الله عز وجل، أن طلب الشارع للعلم لكونه وسيلة إلى التعبد به في ثلاث مراتب، ص ٤٠٩ ــ ٤٢٥.
المقصد الثاني: فيما رُوي في مدح رواية الحديث ورُواته من بدائع المنظومات الشعرية ص ٤١٩ ــ ٤٢٦.
وذكر في الباب الثاني ــ في معنى الحديث معلومات ضرورية هي بإيجاز[1]:
(١) ماهية الحديث والخبر والأثر: هذه الثلاثة مترادفة عند المحدثين ومعناها: ما أضيف إلى النبي ﷺ، قولاً أو فعلاً أو تقريراً (أي إقراراً) أو صفة.
(٢) بيان الحديث القدسي: نقلاً عن ابن حجر الهيثمي في شرح الأربعين النوية: وهو ما يرويه النبي ﷺ عن ربه تعالى مثل: ((يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرَّماً فلا تظالموا)) الحديث. والفرق بينه وبين القرآن: أن القرآن وحي متلو يتعبد به، والحديث القدسي وحي غير متلو. والأحاديث القدسية أكثر من مئة.
والقرآن: ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جليّ، أما الحديث القدسي: فهو ما كان لفظه من عند الرسول، ومعناه من عند الله بالإلهام أو بالمنام.
(٣) أول من دوّن الحديث: قال الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري[2]:

---

(١) القاسمي: ٦١ ــ ٧٥.
(٢) ص ٤.

اعلم ـــ علَّمني الله وإياك ـــ أن آثار النبي ﷺ لم تكن مدوَّنة في عصر أصحابه وكبار تَبَعهم في الجوامع (الكتب الجامعة) ولا مرتبة لأمرين:

أحدهما: أنهم كانوا في ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك، كما ثبت في صحيح مسلم، خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم.

وثانيهما: لسعة حفظهم وسيلان أذهانهم، ولأن أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة. ولم تكن الطباعة موجودة.

ثم حدث في أواخر عصر التابعين تدوين الآثار، وتبويب الأخبار، لما انتشر العلماء في الأمصار، وكثر الابتداع من الخوارج والروافض، ومنكري الأقدار.

وفصل أ ـــ د: محمد عجاج الخطيب في كتابه ((السنة قبل التدوين)) في الباب الرابع: متى دوّن الحديث[1] وأورد ما دوّن في صدر الإسلام في عهده ﷺ كالصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص، وصحيفة جابر بن عبد الله الأنصاري، والصحيفة الصحيحة لهمّام بن منبّه[2]، وتم التدوين الرسمي على مراحل قبل انقضاء القرن الهجري الأول على يد مروان بن الحكم الأموي (٦٥ ـــ ٨٥ هـ) أمير مصر، ثم في عهد خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـــ ١٠١ هـ) على رأس المئة الأولى من الهجرة[3].

وأوضح أنواع الحديث من الباب الرابع وهي ٦٥ نوعاً كما ذكر النووي والسيوطي، لأنها بيت القصيد من الكتاب: ص ٨١ ـــ ١٩٣.

النوع الأول ـ الحديث الصحيح:

هو ما اتصل سَنَده بنقل العدل الضابط عن مثله، من أوله إلى منتهاه، من غير شذوذ ولا علّة قادحة. يتبين من التعريف أن له خمسة ضوابط هي:

١ ـــ كونه متصل الإسناد، أي لم يكن مقطوعاً بأي وجه كان، وهذا الضابط لإخراج المنقطع، والمعضل، والمعلّق، والمرسل على رأي من لا يقبله، ونحوه مما فقد شرط الاتصال[4].

٢ ـــ كون الراوي عدلاً: وهو من استقام دينه وحسن خلقه وسلم من الفسق وخوارق المروءة. فخرج به من كان مستور العدالة والمجروح المطعون بطعن أدبي.

---

(١) ص ٢٩٣ ـــ ٣٨١.

(٢) ص ٣٤٨ ـــ ٣٥٥.

(٣) ص ٣٧٣ ـــ ٣٧٥.

(٤) القاسمي: ٨١ وما بعدها، المختصر الوجيز في علوم الحديث، د: محمد عجاج الخطيب: ١٢٩ وما بعدها.

٣ ــ أن يكون ضابطاً متيقظاً: بأن يكون واعياً حين سماع الحديث، فاهماً لما سمعه، من وقت تحمل الحديث إلى وقت روايته أو أدائه، وهو الحافظ العارف بما يرويه إن حدَّث من حفظه، الفاهم إن حدّث بالمعنى، الكاتب بدقة إن اعتمد على الكتابة.

٤ ــ أن لا يكون شاذاً: بأن يكون ثقة إذا خالف رواية غيره. فيخرج الضعيف إذا خالف الثقة.

٥ ــ أن لا يكون معلولاً بعلة قادحة خفية، كإرسال حديث موصول، أو وصل منقطع، أو رفع موقوف، فخرج الحديث الشاذ والمعلّل.

نوعاه: الحديث الصحيح نوعان: صحيح لذاته، وصحيح لغيره. الأول: ما اشتمل على أعلى صفات القبول كما تقدم. والثاني: وهو الذي لم تتوافر فيه أعلى صفات القبول، كأن يكون الراوي غير تام الضبط، أي ليست حافظته مئة بالمئة وإنما أقل بقليل مثل ٩٥%، فإذا أيده حديث آخر مثله، أو حديث صحيح، صار صحيحاً لغيره، كالحديث الحسن إذا روي من عدة طرق، فيرقى إلى درجة الصحيح لغيره.

وأصح الأحاديث: ما رواه ابن شهاب الزهري، عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن ابن عمر. وهذا أصح الأسانيد.

وأول من صنف في الحديث الصحيح الإمام البخاري (١٩٤ ــ ٢٥٦ هـ) والإمام مسلم (٢٠٤ ــ ٢٦١ هـ)، وأما كتب السنن الأربعة لأبي داود (٢٠٢ ــ ٢٣٥ هـ) والترمذي (٢٠٩ ــ ٢٧٩ هـ) والنسائي (٢١٥ ــ ٣٠٣ هـ) وابن ماجه (٢٠٩ ــ ٢٧٣ هـ) والإمام مالك (٩٣ ــ ١٧٩ هـ) في الموطأ، والإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ ــ ٢٤١ هـ) في مسنده، ففيها الصحيح والحسن والضعيف.

النوع الثاني ـ الحديث الحسن:

هو نقل العدل الخفيف الضبط، المتصل الإسناد، غير المعلَّل، ولا الشاذ، وهذا هو الحسن لذاته، لأن حسنه ناشئ عن توافر جميع الشروط فيه، لا بسبب خارج عنه.

وأما الحسن لغيره: فهو أن يكون في الإسناد مستور لم تتحقق أهليته، غير مغفَّل، ولا كثير الخطأ في روايته، ولا متهم بتعمد الكذب فيها، ولا يُنسب إلى مفسِّق، واعتضد بمتابع أو شاهد. فأصله ضعيف، وإنما طرأ عليه الحسن بعاضد عضده، كما في فتح المغيث للسخاوي شرح ألفية العراقي في الحديث (١١)، ط دلهي ــ الهند[١]. فأصله ضعيف، عضده أمر خارجي عنه. كالإسناد الذي فيه مستور، دون وجود عيب آخر[٢].

---

(١) القاسمي: ص ١٠٥.

(٢) محمد عجاج الخطيب: ص ١٤٤.

النوع الثالث ـ الحديث الضعيف:

هو ـ كما قال النووي[1] ـ ما لم يوجد فيه شروط الصحة، ولا شروط الحسن، وأنواعه كثيرة، منها الموضوع، والمقلوب، والشاذ، والمنكر، والمعلّل والمضطرب وغير ذلك.

ويتفاوت الضعيف بحسب شدة ضعف رواته، وخِفته. وقد شنع الإمام مسلم في مقدمة صحيحه على رواة الأحاديث الضعيفة، وقال: ((إن الراوي عن الضعفاء غاشّ آثم جاهل))[2].

وذكر العلامة القاسمي[3] ثلاثة مذاهب في الضعيف هي:

الأول: لا يعمل به مطلقاً، لا في الأحكام ولا في الفضائل، وهو مذهب البخاري ومسلم وأبي بكر بن العربي.

الثاني: أنه يعمل به مطلقاً، قال السيوطي: ((وعُزي ذلك إلى أبي داود وأحمد، لأنهما يريان ذلك أقوى من رأي الرجال)).

الثالث: يُعمل به في الفضائل بشروط ثلاثة ذكرها ابن حجر، وهذا ـ كما قال القاسمي ـ هو المعتمد عند الأئمة. والشروط هي: الأول ـ أن يكون الضعيف غير شديد الضعف، لإخراج من انفرد من الكذابين، والمتهمين بالكذب، ومن فحش غلطه. الثاني: أن يندرج تحت أصل معمول به. الثالث: أن لا يُعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقد الاحتياط. وقال السيوطي: ((ويعمل بالضعيف أيضاً في الأحكام إذا كان فيه احتياط)).

أنواع مشتركة بين الصحيح والحسن والضعيف:

النوع الرابع ـ الحديث المسند:

يوجد تسعة عشر حديثاً تشترك في الصحيح والحسن والضعيف ذكرها القاسمي[4]، وهي المسند، والمتصل، والمرفوع، والمعنعن، والمؤنن، والمعلّق، والمُدْرَج، والمشهور، والمستفيض، والغريب، والعزيز، والمصحَّف، والمنقلِب، والمُسلْسل، والعالي، والنازل، والفرد، والمُتابَع، والمشاهد.

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١/ ١٩.

(٢) المرجع السابق ٥٩/١ وما بعدها، ٣٣.

(٣) ص ١١٦ ـ ١١٩. د: عجاج الخطيب: ١٥٨ في المختصر الوجيز في علوم الحديث.

(٤) ص ١٢٦ ـ ١٣٢، د: عجاج الخطيب: ١٦٣ ـ ١٨٧.

أما المسند: فهو على المعتمد: ما اتصل سنده، من راويه إلى منتهاه، مرفوعاً إلى النبي ﷺ، فهو المرفوع المتصل[1]، وبه يتبين أن الحديث المتصل: قد يكون مرفوعاً، أو غير مرفوع، والمرفوع: قد يكون متصلاً، وقد يكون غير متصل، والمسند: هو المتصل المرفوع.

النوع الخامس ـ الحديث المتصل، أو الموصول:

وهو ما اتصل سنده، سواءٌ كان مرفوعاً إلى النبي ﷺ أو موقوفاً، أي موقوفاً على صحابي لكنه لم يسنده إلى رسول الله ﷺ [2].

النوع السادس ـ المرفوع:

هو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، سواء أكان متصلاً أم منقطعاً، بسبب سقوط الصحابي منه أو غيره[3].

النوع السابع ـ المعنعن:

هو ما يقال في سنده: فلان عن فلاناً، وهو في رأي الجمهور متصل بشرط أن لا يكون المعنعن مدلساً، وبشرط إمكان اللقاء بين الرواة، فإذا لم يتوافر أحد هذين الشرطين لم يكن متصلاً[4]. وقد كثر المعنعن في الصحيحين.

النوع الثامن ـ المؤنّن:

هو ما يقال في سنده: حدَّثنا فلان أن فلان حدَّثه بكذا، وهو في رأي الجمهور كالمعنعن في الاتصال بالشرطين المتقدمين. مثل: حدَّث مالك عن ابن شهاب الزهري أن سعيد بن المسيب قال كذا[5].

النوع التاسع ـ المعلّق:

هو ما حُذف من مبدأ إسناده واحد فأكثر على التوالي، ويعزى الحديث إلى من فوق المحذوف من رواته[6].

---

(١) معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري: ١٧ ــ ١٩.

(٢) تدريب الراوي للسيوطي: ١٠٨.

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ١٨.

(٤) معرفة علوم الحديث، المكان السابق.

(٥) المحدّث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي: ٥٧٤ ــ ٥٨٠.

(٦) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، عبد الرحيم العراقي ٣١/١.

وهو في البخاري كثير جداً، فما كان منه بصيغة الجزم مثل قال، وفعل، وأمر، وروى، وذكر فلان فهو صحيح، وما ليس فيه جزم، مثل يُروى، ويذكر، ويحكى، ويقال، وحكى عن فلان، رُوي، وذكر مجهولاً، فليس يحكم بصحته، لكن إيراده في كتاب الصحيح مشعر بصحة أصله.

النوع العاشر ـ المُدْرَج:

هو الحديث الذي يطلع فيه على زيادة ليست منه، والإدراج في اللغة: إدخال الشيء في الشيء. والإدراج في الاصطلاح نوعان: إدراج في المتن، وإدراج في السند.

أما إدراج المتن: فهو إدخال شيء من كلام الراوي في متن الحديث، فيتوهم أنه من كلام الرسول ﷺ، سواء أكان الإدراج في أول الحديث، أم في وسطه، أم في آخره، وهو الغالب. مثال الإدراج في أول المتن: ما رواه الخطيب البغدادي عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ: ((أسبغوا الوضوء، ويل للأعقاب من النار)) فالجملة الأولى مدرجة من قول أبي هريرة.

ومثال الإدراج في الوسط: حديث عائشة: ((كان النبي ﷺ يتحنث في غار حراء ـ وهو التعبد ـ الليالي ذوات العدد)) فعبارة ((وهو التعبد)) مدرج من قول الزهري. ومثال الإدراج في آخر الحديث: قول ابن مسعود بعد حديث التشهد: ((إذا قلت هذا أو قضيت هذا، فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد)).

وإدراج السند: ثلاثة أنواع:

الأول: أن يكون عند الراوي متنان بإسنادين، فيرويهما بأحدهما.

الثاني: أن يسمع راوٍ حديثاً من جماعة مختلفين في إسناده أو متنه، فيرويه عنهما باتفاق.

الثالث: أن يكون عند راوٍ حديث بإسناد، إلا طرفاً منه، ولديه هذا الطرف بإسناد آخر، فيرويه راوٍ عنه تاماً بأحد الإسنادين[1].

ويعرف الإدراج من مقارنة الروايات.

وقد أجمع العلماء على حرمة تعمد الإدراج بأنواعه، أما الواقع خطأً فلا حرج فيه، وما أدرج لتفسير غريب لا مانع منه، فعله الزهري وغيره من الأئمة.

النوع الحادي عشر ـ المشهور:

وهو ما رواه ثلاثة أو أكثر عن شيخ. وقال ابن حجر: المشهور: ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين، ولم يبلغ حد التواتر. سمي بذلك لوضوحه واشتهاره على الألسنة. والاشتهار قد يكون عند المحدثين، أو عندهم وعند غيرهم، أو عند العامة مما لا أصل له.

(١) مقدمة ابن الصلاح: ٣٦ ـ ٣٧، معرفة علوم الحديث للحاكم: ٣٩.

وليس المشهور دائماً صحيحاً، فقد يكون صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً، تبعاً لحال رواته[١].

النوع الثاني عشر ـ المستفيض:

هو المشهور، على رأي جماعة من العلماء، سمي بذلك لانتشاره. ومنهم من فرق بينهما، فجعل المستفيض في ابتدائه وانتهائه، والمشهور أعم من ذلك، ومنهم من غاير على كيفية أخرى[٢].

النوع الثالث عشر ـ الغريب:

هو ــ كما يقول ابن حجر ــ ما تفرد بروايته شخص واحد، في أي موضع وقع التفرد من السند، وسمي غريباً لانفراد راويه عن غيره. والغالب أنه صحيح، ومن ثمَّ كره جمع من الأئمة تتبع أنواعه.

ويطلق عليه أيضاً اسم الفرد، وهو نوعان:

١ ــ الفرد المطلق: وهو الذي يكون التفرد فيه في أي طبقة من طبقات السند، كأن يرويه عن الصحابي أكثر من واحد، ثم يتفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد.

ولا يطلق المحدثون الغريب على الفرد المطلق الذي ليس له عن النبي ﷺ إلا راوٍ واحد من الصحابة.

٢ ــ الفرد النسبي: وهو الذي يطلق عليه المحدثون اسم الغريب، كالغريب الذي شأنه الانفراد عن وطنه. فلو تفرد عن الصحابي تابعي فهو فرد غريب.

والغريب نوعان أيضاً:

١ ــ الغريب متناً وسنداً، كما لو انفرد بمتنه واحد.

٢ ــ الغريب سنداً لا متناً، كحديث معروف روى متنه جماعة من الصحابة، ثم انفرد واحد بروايته عن صحابي آخر، وهذا ما يقول عنه الترمذي: ((غريب من هذا الوجه))[٣].

النوع الرابع عشر ـ الفرد:

وهو كما تقدم نوعان:

١ ــ الفرد المطلق: هو ما تفرد به راوٍ واحد عن جميع الرواة. كتفرد صحابي بروايته عن الرسول ﷺ، أو تابعي عن الصحابي، أو تابع التابعي عن التابعي، كأن يقال: تفرد سعيد بن المسيِّب بكذا وكذا عن أبي هريرة، أي لم يُرو هذا عن أبي هريرة إلا من طريق سعيد بن

(١) تدريب الراوي للسيوطي: ٣٦٨ وما بعدها، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر العسقلاني: ٥.

(٢) شرح نخبة الفكر، المرجع والمكان السابق.

(٣) القاسمي: ١٢٨ ــ ١٢٩، شرح نخبة الفكر: ٦.

المسيب التابعي، ولو تعددت الطرق إليه. مثل ((النهي عن بيع الولاء[1] وعن هبته)) فقد تفرد بروايته عبد الله بن دينار، عن ابن عمر رضي الله عنهما، علماً بأن ابن عمر صحابي، وابن دينار حافظ متقن، فحكم بصحته.

فإذا تفرد بالحديث ثقة، ومرويه لا يخالف مروي غيره، فحديثه صحيح، وإذا كان المنفرد خفيف الضبط فحديثه حسن، وإذا كان المنفرد ضعيفاً فحديثه ضعيف.

أما إن تفرد الراوي بحديث وخالف فيه غيره: فإن كانا متساويين في الحفظ والضبط، ولا يترجح مروي أحدهما على الآخر بأحد وجوه الترجيح، يكون الحديث مضطرباً.

وإن كان المتفرد بالحديث ثقة مخالفاً من هو أولى منه، فالحديث شاذ.

وإن كان المتفرد بالحديث ضعيفاً ومخالفاً الثقات، فالحديث منكر.

وبه يتبين الفرق بين الفرد والشاذ، فالشاذ كالفرد في التفرد، ويختلف عنه بشرط المخالفة.

٢ ــ الفرق النسبي: وهو ما حكم بتفرده بالنسبة لصفة معينة، وإن كان الحديث بنفسه مشهوراً[2].

النوع الخامس عشر ـ العزيز:

هو ما انفرد بروايته عن راويه الأصلي اثنان أو ثلاثة، حتى ولو رواه بعدئذ جماعة، فيصبح مشهوراً. فهو عزيز لرواية اثنين عن راويه، مشهور لرواية جماعة عنهما أو عن أحدهما.

ويختلف عن الغريب بكونه لا يرويه أقل من اثنين، والغريب: ما تفرد بروايته واحد عن راويه.

وسمي عزيز إما لقلة وجوده، أو لكونه قوي بمجيئه من طريق أخرى[3].

مثاله: ما رواه الشيخان (البخاري ومسلم) من حديث أنس، والبخاري من حديث أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: ((لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده)) رواه عن أنس: قتادة وعبد العزيز بن صهيب. ورواه عن قتادة شعبة وسعيد بن المسيب. ورواه عن عبد العزيز: إسماعيل بن عُلَيَّة وعبد الوارث، ورواه جماعة عن كل منهما[4].

وقد يكون العزيز ــ كما تقدم ــ صحيحاً، أو حسناً، أو ضعيفاً تبعاً لأحواله.

ولا يشترط في الصحيح أن يكون عزيزاً كما ظن بعضهم[5]، فليس كل عزيز صحيحاً، ولا كل صحيح عزيزاً.

---

(١) الولاء: الصلة المشتركة بين السيد وعبده بعد العتق.

(٢) مقدمة ابن الصلاح: ٣٣، فتح المغيث للعراقي ١/١٠٠، عجاج الخطيب: ١٦٦.

(٣) تدريب الراوي للسيوطي.

(٤) شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني: ص ٥، تدريب الراوي: ٣٧٥.

(٥) علوم الحديث للحاكم: ص ٦٢.

النوع السادس عشر ـ المصحّف:

هو ما وقع فيه تصحيف إما في الإسناد، وإما في المتن. والتصحيف: الخطأ في الصحيفة باشتباه الحروف. والصَّحَفي: من يخطئ في قراءة الصحيفة، والصُّحفي: لحن.

مثال الأول: الراوي العوَّام بن مراجم، صحَّفه بعض الثقات، فقال: مزاحم.

ومثال الثاني: حديث ((احتجر النبي ﷺ في المسجد)) أي اتخذ حُجْرة، صحَّفه بعضهم: ((احتجم)).

وهذا النوعان: من تصحيف اللفظ، وقد يكون التصحيف في المعنى، كقول محمد بن المثنى العَنَزي: ((نحن قوم لنا شرف نحن من عَنَزة. صلى إلينا رسول الله ﷺ)) فتوهم أنه صلى إلى قبلتهم، إنما العنزة هنا ((الحربة)) التي تنصب بين يديه ﷺ.

ويقع التصحيف: إما في السمع وإما في البصر.

مثال تصحيف البصر: أن يقول الشيخ: حدثنا عاصم الأحول، فيرويه بعضهم واصل الأحدب.

ومثال تصحيف البصر: ما رواه الخطيب البغدادي عن ابن أبي سفيان قال: ((لعن رسول الله ﷺ الذين يشققون الخُطَب تشقيق الشعر))[1] فصحفهم بعضهم بالحاء فقال: الحَطَب.

ومنه أن رجلاً جاء إلى الليث بن سعد، فقال: كيف حدَّثك نافع عن النبي ﷺ في الذي ((نشرت في أبيه القصة))؟ فقال الليث: ويحك إنما هو ((الذي يشرب في آنية الفضة يجرجر في بطنه نار جهنم)).

ويلحق بالمصحف: المحرَّف: وهو ما كان التغيير فيه في الشكل، أي في ضبط حركاته، مثل: ((رُمي أُبيّ يوم الأحزاب على أكحله[2]، فكواه رسول الله ﷺ)) صحَّفه بعضهم، فقال: أَبِي)) بالإضافة، وإنما المراد: أبي بن كعب، علماً بأن أبا جابر استشهد قبل ذلك في غزوة أُحد.

النوع السابع عشر ـ المُسَلسَل:

هو ما تَتابع رجال إسناده على حالة واحدة أو صفة واحدة، إما في الراوي قولاً نحو: ((سمعت فلاناً يقول: سمعت فلاناً.. إلى المنتهى)) أو ((أخبرنا فلان والله))، أو فعلاً، كحديث التشبيك باليد، في حديث أبي هريرة وقال: ((شبَّك بيدي أبو القاسم ﷺ وقال: خلق الله الأرض يوم السبت..)) الحديث، أو قولاً وفعلاً، كحديث ((لا يجد العبد حلاوة الإيمان حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حلوه ومره، وقبض رسول الله ﷺ على لحيته، وقال: ((آمنت بالقدر خيره وشره، حلوه ومُرّه)) وكذا كل راو من رواته قبض وقال:..)) وإما على صفة واحدة، كاتفاق أسماء الرواة كالمحمَّديين، أو صفاتهم كالفقهاء، أو نسبتهم كالدمشقيين، وقد جمع الحُفّاظ في ذلك مؤلفات مشهورة.

---

(١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي: ف/٦٢٥، تحقيق أ ـ د: محمد عجاج الخطيب.

(٢) الأكحل: عرق في ... يفصد، ولا يقال: عرق الأكحل.

وأفضل المسلسلات: ما دل على الاتصال في السماع، وعدم التدليس.

ومن فوائد المسلسل: اشتماله على زيادة الضبط من الرواة، ولكن قلما يسلَم عن خلل في التسلل.

وقد ينقطع تسلسله في وسطه، أو أوله، كحديث الرحمة المسلسل بالأولية، فإنه انتهى فيه التسلسل إلى عمرو بن دينار[(١)].

والمسلسل كما تقدم: قد يكون صحيحاً أو حسناً أو ضعيفاً أو باطلاً، تبعاً لحال الرواة.

النوع الثامن عشر ـ الحديث العالي:

هو ما قَلَّ عدد رواته إلى الرسول ﷺ، وهو نوعان:

الأول ـ العلو المطلق: وهو ما قرب رجال سنده من رسول الله ﷺ بسبب قلة عددهم، بالنسبة لمطلق الأسانيد، وهذا النوع أجلها، على أن يكون بإسناد صحيح، أو بالنسبة إلى سند آخر أكثر منه عدداً، يروى به الحديث ذاته.

وقد فضل جمهور المحدثين الإسناد العالي عن الثقات على الإسناد النازل، ولو كان عن الثقات، ولم يرو في طلب العالي على غير ثقة أية فائدة.

الثاني ـ العلو النسبي أو الإضافي: أي بالنسبة أو بالإضافة إلى شيء معين، كالقرب من إمام، أو بالإضافة إلى رواية كتاب معتمد، للقرب إلى الصحيحين أو مشايخهما، وأصحاب السنن والمسانيد، أو بسبب فقه الرواة ـ أو اشتهارهم بكثرة ملازمتهم للشيوخ المروي عنهم ونحو ذلك.

ولا التفات إلى العلو مع ضعفه وإن وقع في بعض المعاجم[(٢)].

النوع التاسع عشر ـ الحديث النازل:

وهو ما قابل العالي بأنواعه السابقة، والإسناد النازل مفضول، إلا إن تميز بفائدة كزيادة الثقة في رجاله على العالي، أو كونهم أحفظ، أو أفقه ونحو ذلك. قال عبد الله بن المبارك: ((ليس جودة الحديث قرب الإسناد، بل جودته صحة الرجال)).

وتعريفه: هو الحديث الذي كثر عدد رواته بالنسبة لسَنَد حديث آخر[(٣)].

النوع العشرون ـ الحديث المتابع (بكسر الباء):

هو ما وافق راويَه راوٍ آخر، ممن يصلح أن يُخرِّج حديثه، فرواه عن شيخه أو من فوقه.

وبعبارة أخرى: أن يبحث هذا الحديث بلفظه أو بلفظ مقارب له، أو شارك أحد شيخه في روايته عن شيخ شيخه.

---

(١) تدريب الراوي: ٣٨١ وما بعدها، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، عبد الرحمن العراقي ١٢/٤، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير الدمشقي: ص ١٨٩.

(٢) القاسمي: ١٣١، مقدمة ابن الصلاح: ١٠٦، تدريب الراوي للسيوطي: ٣٦٣، معرفة علوم الحديث للحاكم: ١١ ـ ١٢.

(٣) القاسمي، المكان السابق، نشأة علوم الحديث ومصطلحه د: ٤٣٢ وما بعدها.

ويتتبع ذلك إلى آخر السند، فإن وجد شيئاً مؤيداً فهو المتابع، فإن كانت المتابعة عن شيخ الراوي فهي متابعة تامة، وإن كانت عمن فوقه فهي قاصرة أو ناقصة، ويطلق على مشاركة المتابِع للراوي في روايته عن شيخه أو عمن فوقه: متابعة.

فإن لم يجد الباحث متابعة عن شيخه أو عن شيخ شيخه إلى آخر السند، ينظر هل يُروى هذا الحديث من طريق آخر عن صحابي غيره باللفظ أو بالمعنى، فإن وجد ذلك فهو الشاهد، فإن لم يجد متابعاً ولا شاهداً، كان الحديث فرداً.

قال ابن حجر: إن وافقه غيره فهو المتابَع(١).

فالمتابعة: هي مشاركة راوٍ راوياً آخر في رواية حديث عن شيخه، أو عمن فوقه من المشايخ.

والشاهد: هو الحديث الذي يُروى عن صحابي مشابهاً لما روي عن صحابي آخر في اللفظ أو المعنى.

أطلق أهل الحديث على معرفة المتابع والشاهد والفرد بتتبع طرق الحديث وجمعها من مظانها اسم ((الاعتبار)) أي البحث وسَبْر طرق الحديث، فهو الطريق إلى معرفة المؤيِّد من تابع أو شاهد(٢).

النوع الحادي والعشرون ـ الشاهد:

هو ما وافق راوٍ راويَه عن صحابي آخر. قال ابن حجر في النخبة وشرحها(٣): وإن وجد متنٌ يروى من حديث صحابي آخر يشبهه في اللفظ والمعنى أو في المعنى فقط، فهو الشاهد. وخصَّ قوم المتابعة: بما حصل باللفظ، سواء كان من رواية ذلك الصحابي أم لا. والشاهد: بما حصل بالمعنى كذلك. وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس(٤).

مثال المتابعة: روى مسلم في صحيحه عن زهير بن حرب، عن سفيان عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)) تابع جماعة من الرواة زهير بن حرب متابعة تامة برواية هذا الحديث عن شيخه سفيان، وتابعه بعضهم متابعة قاصرة بروايته عن أبي سلمة عن أبي هريرة.

---

(١) نخبة الفكر لابن حجر وشرحها: ١٤.

(٢) القاسمي: ١٣٢، مقدمة ابن الصلاح: ٣١ وما بعدها، شرح نخبة الفكر: ١٤ وما بعدها، فتح المغيث للعراقي ٩٤/١ وما بعدها، فتح المغيث للسخاوي: ٨٦ ــ ٨٨.

(٣) المرجع والمكان السابق.

(٤) شرحها نخبة الفكر: ١٥، تدريب الراوي: ١٥٣، القاسمي: ١٣٣.

ومثال الشاهد: روى الترمذي بسنده عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه أنه سمع النبي ﷺ يقول: ((من أتى الجمعة فليغتسل)) لهذا الحديث شاهد من حديث أبي سعيد الخدري في الصحيحين عن الرسول ﷺ أنه قال: ((الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم))[١].

أنواع الضعيف:

النوع الثاني والعشرون: الموقوف:

يوجد اثنا عشر حديثاً من أنواع الحديث الضعيف، ذكرها القاسمي في كتابه هذا وهي الموقوف، والمقطوع، والمنقطع، والمعضل، والشاذ، والمنكر، والمتروك، والمعلّل، والمضطرب، والمقلوب، والمُدلّس، والمرسل[٢].

الموقوف: هو المروي عن الصحابة قولاً لهم، أو فعلاً، أو تقريراً، متصلاً إسناده إليهم أو منقطعاً، ويستعمل في غيرهم مقيداً، فيقال: وقفه فلان على الزهري. وفقهاء خراسان يسمون الموقوف أثراً، والمرفوع خبراً. قال النووي: وعند المحدثين: كل هذا يسمى أثراً، أي لأنه مأخوذ من آثرت الحديث، أي رويته.

والموقوف: ليس بحجة على الأصح[٣].

النوع الثالث والعشرون: المقطوع:

وهو ما جاء عن التابعين أو من دونهم من أقوالهم وأفعالهم، موقوفاً عليهم. وليس بحجة مطلقاً.

قال الزركشي في ((النكت)): إدخال المقطوع في أنواع الحديث فيه تسامح كبير، فإن أقوال التابعين ومذاهبهم لا دخل لها في الحديث، فكيف تعد نوعاً منه؟ وقال أيضاً: من مظان الموقوف والمقطوع: مصنف ابن أبي شيبة، وعبد الرزاق، وتفاسير ابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن المنذر وغيرهم[٤].

النوع الرابع والعشرون ـ المنقطع:

هو ما لم يتصل إسناده، سواء سقط منه صحابي أو غيره. وبعبارة أخرى: سواء تُرك ذكر الراوي من أول الإسناد أم وسطه أم آخره، إلا أن الغالب استعماله في رواية من دون

---

(١) فتح الباري ١١/٣.

(٢) قواعد التحديث: ص ١٣٣ ــ ١٤٥، المختصر الوجيز في علوم الحديث، د: محمد عجاج الخطيب: ص ١٤٩ ــ ١٥٦ لكنه لم يذكر الموقوف ولا المقطوع، وإنما ذكر المضعّف والمنقطع.

(٣) لكن العلماء اتفقوا على أن الموقوف إذا لم يكن للرأي الاجتهادي فيه مجال فهو في حكم المرفوع.

(٤) القاسمي: ١٣٤.

التابعي عن الصحابة، مثل: مالك عن ابن عمر[1]. والمنقطع من مباحث الإسناد، والمقطوع من مباحث المتن.

النوع الخامس والعشرون ـ المُعْضَل:

هو ما سقط من إسناده اثنان فأكثر، بشرط التوالي، كمرسل تابع التابعي، وكقول مالك: قال رسول الله ﷺ، وقول الشافعي: قال ابن عمر. لسقوط راويين فأكثر، وهما مُبْهَمان[2].

النوع السادس والعشرون ـ الشاذ:

قال الشافعي رحمه الله: ((الشاذ: ما رواه المقبول مخالفاً لرواية من هو أولى منه، لا أن يروى ما لا يروي غيره، فمطلق التفرد لا يجعل المرويّ شاذاً كما قيل، بل مع المخالفة المذكورة)) وسبب المخالفة: مزيد ضبط، أو كثرة عدد تسمي المحفوظ هو الراجح، والشاذ هو المرجوح[3].

مثل: ما رواه أبو داود والترمذي من حديث عبد الواحد بن زياد عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً: ((إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع عن يمينه)) قال البيهقي: خالف عبد الواحد العدد الكثير في هذا، فإن الناس إنما رووه من فعل النبي ﷺ، لا من قوله، وانفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ[4].

النوع السابع والعشرون ـ المنكر:

هو الحديث الفرد الذي لا يعرف متنه عن راويه، وكان راويه بعيداً عن درجة الضابط. أو هو ما رواه الضعيف مخالفاً الثقات، ومروي الثقات هو المعروف، ومروي الضعيف مرجوح، وهو المنكر.

وذكر القاسمي ملاحظة هي أن الشاذ والمنكر يجتمعان في اشتراط المخالفة لما يرويه الناس، ويفترقان في أن الشاذ رواية ثقة أو صدق، والمنكر رواية ضعيف[5].

النوع الثامن والعشرون ـ المتروك:

هو ما يرويه متهم بالكذب، ولا يعرف إلا من جهته، ويكون مخالفاً للقواعد المعلومة، أو معروفاً بالكذب في غير الحديث النبوي، أو كثير الغلط، أو الفسق، أو الغفلة، فهو أنزل مراتب الضعيف، وأطلق عليه بعضهم اسم ((المطروح))[1].

---

(١) القاسمي: ١٣٤، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير: ٥٤ وما بعدها.

(٢) القاسمي: ١٣٤.

(٣) القاسمي، المكان السابق، نخبة الفكر مع عمدة البصر: ٥٨.

(٤) تدريب الراوي للسيوطي: ١٤٨ وما بعدها.

(٥) القاسمي: ١٣٥.

النوع التاسع والعشرون ـ المعلّل أو المعلول:

هو ما ظاهره السلامة، ولكن اكتشفت فيه علة قادحة، كوصل منقطع، ورفع موقوف، وتداخل حديث في حديث، أو وهم واهم بغير ذلك كإبدال راوٍ ضعيف بثقة(٢).

النوع الثلاثون ـ المُضْطرِب:

هو ما روي من عدة وجوه يعارض بعضها بعضاً، مع عدم إمكان ترجيح أحدها على غيره، سواء أكان راوي هذه الوجوه واحداً أم أكثر. ويقع الاضطراب في السند وفي المتن وفي كليهما معاً. فإن ترجحت رواية بحفظ راويها، أو كثرة صحبته المروي عنه، أو غير ذلك من وجوه الترجيح، فالحكم للراجحة، ولا يكون الحديث مضطرباً.

واضطراب الحديث يوجب ضعفه، لعدم الضبط، إلا في حالة واحدة: وهي أن يقع الاختلاف في اسم راوٍ أو اسم أبيه، أو نسبته مثلاً، ويكون المختلف فيه ثقة، فيحكم بصحة الحديث أو حسنه، وفي الصحيحين أحاديث كثيرة بهذه المثابة. قال الزركشي: ((قد يدخل القلب والشذوذ وذو الاضطراب في قسم الصحيح والحسن))(٣).

النوع الحادي والثلاثون ـ المقلوب:

هو الذي انقلب فيه على راوٍ بعض متنه، أو اسم راوٍ في سنده، أو سند متن مشهور به لآخر. ويقال له: المركب. والقصد فيه إما الإغراب، فيكون كالوضع، او اختبار حفظ المحدث، كما قلب أهل بغداد على البخاري مئة حديث امتحاناً، فردها على وجوهها، فأذعنوا بفضله، وقد يقع القلب غلطاً لا قصداً كالوضع.

مثال القلب في المتن: حديث ((سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله)) فيه: ((ورجل تصدق بصدقة فأخفاها، حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله)) انقلب على راوٍ، فقال: ((حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه)).

ومثال القلب في الإسناد: قلب اسم راوٍ: ((مُرَّة بن كعب)) و((كعب بن مرة)) لأن اسم أحدهما اسم أبي الآخر(٤).

---

(١) القاسمي: ١٣٥، المختصر الوجيز في علوم الحديث، عجاج الخطيب: ١٥٦.

(٢) القاسمي، المكان السابق.

(٣) القاسمي: ١٣٦.

(٤) القاسمي: ١٣٦.

النوع الثاني والثلاثون ـ المدلَّس:

هو ما سقط من إسناده راوٍ لم يسمِّه من حدَّث عنه، موهماً سماعه للحديث ممن لم يحدثه، بشرط معاصرته له، فإن يكن عاصَره فليست الرواية عنه تدليساً على المشهور. والتدليس في اللغة: الإخفاء. وهو نوعان في الاصطلاح: تدليس الإسناد وتدليس الشيوخ.

١ ــ تدليس الإسناد: هو أن يروي الراوي عمن عاصره ولم يلْقه، أو عمن لقيه ما لم يسمعه منه، على وجهٍ يوهم سماعه، كما لو قال: قال فلان أو عن فلان.

ومن هذا النوع وهو أشدها سوءاً: أن يسقط الراوي شيخه أو شيخ شيخه أو غيره، لكونه ضعيفاً أو صغيراً مثلاً، ثم يأتي بلفظ يحتمل سماع شيخه ممن فوقه، تحسيناً للحديث، أي إنه يسوِّي السند، فيبدو كأنه متصل بالثقات، وهذا ما يسمى بتدليس التسوية، وهو غير جائز قط.

وفي الحكم عليه ثلاثة أقوال:

١ ــ قال بعضهم: من عرف بالتدليس صار مردود الرواية مطلقاً.

٢ ــ وقال آخرون هم القائلون بقبول المرسل: يقبل خبر المدلس، لأن التدليس كالإرسال.

٣ ــ مذهب الجمهور: يرد كل حديث دلَّس فيه مدلِّس، ويقبل من أحاديثه ما لم يُدلِّس فيه.

٤ ــ تدليس الشيوخ: هو أخف تدليس الإسناد، لأن الراوي لا يعمد إلى إسقاط أحد من السند، ولا إلى إيهام سماع ما لم يسمع، بل يسمي الراوي شيخه، أو يكنيه، أو ينسبه، أو يصفه بما لا يعرف به، كأن يُكنى أبو داود بأبي عبد الله.

ومثل هذا تدليس البلاد، كما لو قال مصري: ((حدثني فلان بزقاق حلب)) وأراد موضعاً بالقاهرة.

النوع الثالث والثلاثون ـ المرسل:

هو على المشهور: ما سقط منه الصحابي، كقول نافع: قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعل كذا، أو فُعل بحضرته كذا. وقد يطلق المرسل على المنقطع والمعضل المتقدم ذكرهما.

لكن المرسل عند الفقهاء والأصوليين: ما رفعه غير الصحابي. وسمي مرسلاً؛ لأن راويه أطلقه من غير أنْ يقيِّده بالصحابي الذي رواه عنه.

وبما أن الصحابة كلهم عدول، فلا يعد إسقاط واحد منهم عيباً، وأصبح المرسل: هو ما رفعه التابعي إلى الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، صغيراً كان التابعي أو كبيراً.

وعدَّ المرسل من أنواع الضعيف موافق للأكثرين، لكن للعلماء في مرسل التابعي ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو المشهور عند المحدثين والفقهاء والأصوليين: لا يحتج به مطلقاً، لجهالة المروي عنه. قال الإمام مسلم في مقدمة صحيحه: ((والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة)).

المذهب الثاني: يحتجّ بالمرسل مطلقاً: وهو قول أبي حنيفة ومالك، وأحمد في رواية عنه، لأن سكوت الراوي عمن روى عنه، مع عدالة الساكت يدل على الجرم بعدالته، حتى قال بعضهم: من أسند فقد أحالك، ومن أرسل فقد تكفل لك.

وقال آخر: إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق، لوثوقه بعدالته.

المذهب الثالث التفصيل: وهو أنه يقبل إن اعتضد بعاضد، بأن يُروى مسنداً، أو مرسلاً من وجه آخر، أو يعمل به بعض الصحابة أو أكثر أهل العلم، وهو رأي الشافعي.

والواقع أنه إذا صح مجيء المرسل من وجه آخر مسنداً عن غير رجال الأول فهو حجة عند جماهير العلماء والمحدثين، لأن المسند كشف عن صحة المرسل(١).

ثم ذكر القاسمي تتمة في أمرين: حجية الخبر المتواتر، وخبر الواحد(٢).

حجية الخبر المتواتر:

المتواتر: ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة، بأن يكونوا جمعاً لا يمكن تواطؤهم(٣) على الكذب عن مثلهم، من أوله إلى آخره. ولذا كان مفيداً للعلم(٤) الضروري: وهو الذي يُضْطَرّ إليه الإنسان، بحيث لا يمكنه دفعه، ويجب العمل به من غير بحث عن رجاله، ولا يعتبر فيه عدد معين في الأصح. والمتواتر قسمان: لفظي: وهو ما تواتر لفظه، ومعنوي: وهو ما تواتر القدر المشترك فيه. وللأول أمثلة كثيرة عددها (٣١٤) حديثاً كما أثبت العلامة محمد جعفر الكتاني(٥)، منها حديث: ((من كذب علي متعمداً..)) رواه نحو المئتين، وحديث الحوض في الجنة، رواه خمسون ونيّف، وحديث المسح على الخفين، رواه سبعون، وحديث رفع اليدين في الصلاة، رواه نحو الخمسين، وسوى ذلك مما ساقه السيوطي(٦).

وللثاني أمثلة أيضاً، كأحاديث رفع اليدين في الدعاء، فقد روي عنه ﷺ نحو مئة حديث، لكنها في قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم تتواتر، والقدر المشترك فيها: وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع. ونحو الأحاديث الدالة على حجية الإجماع مثل ((يد الله مع الجماعة)) وغير ذلك مما اختلفت ألفاظه واتحد فيها المعنى.

وعدد رواة المتواتر في اصطلاح المحدثين: أن يرويَه عدد من المسلمين.

---

(١) القاسمي: ١٣٧ ــ ١٤٥، تدريب الراوي للسيوطي: ١٢، الرسالة للإمام الشافعي: ٤٦١ وما بعدها.

(٢) ص ١٥١ ــ ١٥٥.

(٣) التواطؤ: التوافق.

(٤) أي القطع والجزم.

(٥) النظم المتناثر من الحديث المتواتر.

(٦) تدريب الراوي في شرح التقريب في فن أصول الحديث للنووي ١٩٠ وما بعدها، الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة للسيوطي أيضاً.

حجية خبر الواحد:

خبر الواحد أو سنة الآحاد: هو ما رواه عن الرسول ﷺ آحاد لم تبلغ عدد التواتر، كأن يرويه واحد أو اثنان فصاعداً دون المشهور والمتواتر في العصور الثلاثة الأولى. وأكثر الأحاديث قد ثبت بهذا الطريق. وحكمه: أنه يفيد الظن لا اليقين ولا الطمأنينة(١).

والذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين، فمن بعدهم من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول، أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع يلزم العمل بها ويفيد الظن، ولا يفيد العلم، وأن وجوب العلم به عرفناه بالشرع لا بالعقل، كما قال النووي رحمه الله(٢).

النوع الرابع والثلاثون ـ الحديث الموضوع(٣):

الموضوع: هو الكذب المختلق المصنوع. أي كذب الراوي في الحديث النبوي، بأن يروي الراوي عنه ﷺ ما لم يقله، متعمداً لذلك.

وبعبارة أخرى: هو ما نسب إلى الرسول ﷺ اختلاقاً وكذباً مما لم يقله أو يفعله أو يقره.

وحكمه: أن العلماء اتفقوا على أنه تحرم روايته، مع العلم بوضعه، سواء كان في الأحكام، أم القصص والترغيب ونحوها إلا مبيِّناً وضعَه، لحديث مسلم عن سَمُرة بن جُندُب قال: قال رسول الله ﷺ: ((من حدَّث عني بحديث يرى أنه كذب، فهو أحد الكذّابين)) بالجمع، ورواه الإمام أحمد وابن ماجه بالتثنية: ((الكذّابَيْن)).

ويعرف الوضع بأمور، منها:

اشتماله على مجازفات في الوعد والوعيد، وسماجة الحديث، وكونه مما يُسْخَر منه، مثل مايروى في وفاة النبي ﷺ، ومنها: مناقضته لما جاءت به السُّنة الصريحة. ومنها: أن يكون باطلاً في نفسه، ومنها: أن لا يشبه كلام الأنبياء، بل لا يشبه كلام الصحابة، ومنها: أن يشتمل على تواريخ الأيام المستقبلة، ومنها: أن يكون بكلام الأطباء أشبه، ومنها: أن تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه، ومنها: مخالفته لصريح القرآن، ومنها: أحاديث صلوات الأيام والليالي، ومنها: اقترانه بقرائن يعلم بها أنه باطل.

مثل أحاديث فضائل رجب وصيامه، ودعاء النصف من شعبان، وأكثر فضائل سور القرآن، قيل لأبي عصمة بن أبي مريم المروزي: ((من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناس أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه أبي حنيفة، ومغازي ابن اسحاق، فوضعت هذا الحديث حِسْبة!!)).

---

(١) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي: ١/ ٤٥٥ وما بعدها.

(٢) شرح مقدمة صحيح مسلم: ٦٣.

(٣) القاسمي: ١٥٥ ــ ١٧٩.

ومثل ما جاء في نهج البلاغة من وجوه اختلاف الخبر وأحاديث البدع[1]، وأحاديث الفِرَق الضَّالة في العقائد.

أسباب الوضع:

ذكر الدكتور محمد عجاج الخطيب تصنيفاً لأسباب الوضع وحصرها في سبعة أسباب[2] هي:

١ ــ الأحزاب السياسية: قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة[3]:

((إن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم، فلما رأت البكرية ما صنعت الشيعة، وضعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث)).

٢ ــ أعداء الإسلام بعد القضاء على دولتي كسرى وقيصر، حيث كادوا للإسلام، وحقدوا عليه.

٣ ــ التفرقة العنصرية والتعصب للقبيلة والبلد والإمام.

٤ ــ القصاصون ليجمعوا الناس حولهم.

٥ ــ الخلافات المذهبية والكلامية في تأييد مذاهبهم.

٦ ــ التقرب من الحكام وأسباب أخرى، سواء في عهد الأمويين أم العباسيين.

وهناك أسباب أخرى لوضع الحديث، كوضع الحديث في مدح عمل معين، أو تجارة معينة، أو أصناف معينة من المآكل، وكرفع قدر بعض المهن والحط من غيرها، وغير ذلك.

أشهر ما صنف في الموضوعات[4]:

تبلغ هذه المصنفات نحو أربعين مؤلفاً، أشهرها:

١ ــ ((تذكرة الموضوعات)) لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي (٤٤٨ ــ ٥٠٧ هـ).

٢ ــ ((الموضوعات الكبرى)) لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٠٨ ــ ٥٩٧ هـ).

٣ ــ ((الباعث على الخلاص من حوادث القصاص)) للحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي (٧٢٥ ــ ٨٠٦ هـ).

٤ ــ ((اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة)) للحافظ جلال الدين السيوطي (٨٤٩ ــ ٩١١هـ).

٥ ــ ((تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة)) لأبي الحسن علي بن محمد (ابن عراق) الكِناني (ت ٩٦٣ هـ).

---

(١) نهج البلاغة: ٢٣٣.

(٢) المختصر الوجيز في علوم الحديث: ٢٥٢ ــ ٢٦٢، السنة قبل التدوين: ١٩٤ وما بعدها.

(٣) ٢٦/٣.

(٤) المختصر الوجيز، المرجع السابق: ص ٢٧٣ ــ ٢٧٥.

٦ ــ ((المصنوع في معرفة الحديث الموضوع)) للمحدث علي القاري الهروي المكي (ت ١٠١٤ هــ).

٧ ــ ((الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة)) للقاضي أبي عبد الله محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣ ــ ١٢٥٥ هــ).

٨ ــ ((المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة)) للحافظ محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٥٨٣١ ــ ٩٠٢ هــ).

٩ ــ ((كشف الخفا ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس)) للمحدِّث الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجرّاحي (ت: ١١٦٢ هــ).

أهم المراجع:

١ ــ ((ألفية السيوطي في الحديث)) جلال الدين السيوطي، طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، ١٣٥٣هــ.

٢ ــ ((الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث)) للحافظ ابن كثير، طبع محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٧٠ هــ/ ١٩٥١م.

٣ ــ ((البيقونية)) منظومة في علم الحديث، الشيخ عمر بن محمد بن فتوح البيقوني الدمشقي، طبع مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٨ هــ/ ١٩٤٩م.

٤ ــ ((تدريب الراوي)) جلال الدين السيوطي، مكتبة القاهرة بمصر، ١٣٧٩ هــ/ ١٩٥٩م.

٥ ــ ((الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع)) للخطيب البغدادي، ط: بغداد.

٦ ــ ((السنة قبل التدوين)) أ ــ د: محمد عجاج الخطيب، مكتبة وهبة بمصر، ١٣٨٣ هــ/ ١٩٦٣م.

٧ ــ ((شرح نهج البلاغة)) لابن أبي الحديد، دار الفكر ــ بيروت.

٨ ــ ((شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر)) أحمد بن علي (ابن حجر العسقلاني)، طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٣٥٢ هــ/ ١٩٣٤م.

٩ ــ ((علوم الحديث ــ مقدمة ابن الصلاح)) تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ابن الصلاح)، طبع مصر، ١٣٢٦ هــ.

١٠ ــ ((فتح المغيث بشرح ألفية الحديث)) محمد بن عبد الرحمن السخاوي، طبع الهند.

١١ ــ ((فتح المغيث بشرح ألفية الحديث)) عبد الرحيم العراقي، طبع القاهرة، ١٣٥٥ هــ/ ١٩٣٧م.

١٢ ــ ((قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث)) الشيخ جمال الدين القاسمي، ط دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤ هــ/ ١٩٩٣م.

القاسمي ومحمد رشيد رضا

د. شوقي أبو خليل

المقدمة:

هيأت مدرسة المنار المناخ لانطلاق فعاليتها، حتَّى صارت معلماً بارزاً من معالم الإصلاح في العالم الإسلامي، وذلك من خلال (مجلة المنار)، ورحلات صاحبها محمد رشيد رضا[١]، والندوات التي قام بها حيث حلَّ، وترويج الكتب التي طبعها.

ومدرسة المنار في حقيقتها؛ أفكار محمد عبده الإصلاحية، وقد بلغ من تأثر محمد رشيد رضا بأفكار الإمام محمد عبده، أن قال الإمام عن محمد رشيد رضا: صاحب المنار ترجمان أفكاري، إنه متَّحد معه في العقيدة والفكر والرأي والخُلُق والعمل.

(١) محمد رشيد رضا: (١٨٢٨ ــ ١٣٥٤ هـ/ ١٨٦٥ ــ ١٩٣٥م) صاحب مجلة المنار، وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، عالم بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، ولد في القلمون من أعمال طرابلس الشام، ورحل إلى مصر سنة، ١٣١٥ هـ، فلازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له، أصدر مجلة ٣٤ مجلداً، ومن أهمِّ كتبه: تفسير القرآن الكريم، (الأعلام، ٦/١٢٦).

جاء في افتتاح العدد الأوّل من أعداد (مجلة المنار): أما بعد، فهذا صوت صارخ بلسان عربي مبين، ونداء حق يقرع سمع الناطق بالضاد، مسامع جميع الشرقيين، ينادي من مكان قريب، يسمعه الشرقي والغربي، ويطير به البخار، فتناوله التركي والفارسي.

أيها الشرقي المستغرق في منامه، المبتهج بلذيذ أحلامه، حسبك، حسبك، فقد تجاوزت بنومك حد الراحة، وكاد يكون إغماء أو موتاً زؤاماً(١).

وانتشرت أفكار مدرسة المنار الإصلاحية في العالمين العربي والإسلامي، ففي ليبية مثلها الشيخ درويش خضر، والشيخ عبد الرحمن البوصيري، وفي تونس الشيخ سالم ابو حاجب، ومحمد بيرم، ومحمد النخلي، وفي الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ محمد البشير الإبراهيمي، والشيخ محمد مصطفى الخوجة، وفي المغرب وموريتانية أبو شعيب الدكالي، ومحمد محمود الشنقيطي، وفي العراق محمود شكري الألوسي، وفي الحجاز محمد نصيف، وآل الشيخ.

وفي اسطنبول العلماء المعتدلون في (الجمعية العلمية).

وسافر مؤسس مدرسة المنار إلى الهند بدعوة من (جمعية ندوة العلماء) لرئاسة مؤتمرها السنوي عام ١٩١٣، وممن نشر بمجلة المنار ـ من الهنود ـ أبو الكلام أزاد(٢).

أما في بلاد الشام فممن اعتنق أفكار المنار الإصلاحية: طاهر الجزائري، وعبد الرزاق البيطار، وجمال الدين القاسمي ومن لاذ بهم، ومنهم محمد بهجة البيطار، وحامد التقي، ومحمد جميل الشطي، وسعيد الباني، وعبد القادر بدران..

ولا يمكن للباحث الحديث عن الشيخ جمال الدين القاسمي؛ قبل الحديث عن الحالة الثقافية والدينية في مطلع القرن العشرين في بلاد الشام.

بدأت دمشق ـ وما حولها ـ نهضة علمية ثقافية على المستوى العام منذ أواخر القرن التاسع عشر، تعدُّ نقلة نوعية بالنظر لما مضى من أيام، وقد تجلى ذلك بتأسيس المدارس الحكومية، وظهور المطابع، وإنشاء دور الكتب، وقد كان للشيخ طاهر الجزائري(٣) ـ أحد رجالات الإصلاح المتنورين ـ أثره العظيم في دفع الحركة الثقافية بدمشق، فقد استطاع

(١) مجلة المنار، العدد الأول، المجلد الأول، ص ٦، طبعة دار المنار.

(٢) محاضرات الإيسيسكو، ندولية حول مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة ٨ ـ ٩ تشرين الأول ـ أكتوبر ٢٠٠٢م.

(٣) الشيخ طاهر الجزائري: ١٢٦٨ ـ ١٣٣٨ هـ/ ١٨٥٢ ـ ١٩٢٠م، من أكابر العلماء باللغة والأدب في عصره، مولده ووفاته في دمشق، كان كلفاً باقتناء المخطوطات والبحث عنها، أتقن السريانية والحبشية والعبرية والزواوية والتركية والفارسية، له أكثر من عشرين مصنفاً، منها البدائع الكلامية في العقائد الإسلامية، والفوائد الجسام في معرفة خواص الأجسام، وكتاب في الحساب.. (الأعلام ٣/٢٢١).

إقناع الوالي مدحت باشا، ورئيس ديوان الولاية التركي بهاء بك بضرورة تأسيس مدارس حكومية، تدرس فيها العلوم العربية، وتعنى بتدريس آداب هذه اللغة، ولم تتحقق الفكرة سريعاً، لأن مدحت باشا عُزل[1]، غير أنَّ الوالي الجديد حمدي باشا أُعجب بالفكرة، فتابع الطريق مع الشيخ طاهر، فأنشئت جمعية شبه رسمية باسم (الجمعية الخيرية)، أعانتها الحكومة بالمال، وخصصت لها أبنية وقفية وحكومية، لتكون مقراً للتدريس، وأُلحقت بها مطبعة لطبع الكتب المدرسية وغيرها، من أجل نهضة المعارف، وعُيِّن الشيخ طاهر مفتشاً عاماً للولاية.

استطاع الشيخ طاهر تأسيس تسع مدارس، اثنتان منها للإناث.

وبذل جهوداً جبارة لإصلاح أساليب التعليم، وعمل إلى جانب ذلك بتأسيس دورٍ للكتب، منها دار الكتب الظاهرية بدمشق، جمع لها ما تبقى من المخطوطات الموقوفة في الجوامع والمدارس، بعد أن كان قد سرق كثير منها أو تلف، ولقي في سبيل ذلك عنتاً ومشقة، حتى أنه هُدد بالقتل، كما أسس المكتبة الخالدية في القدس الشريف، وكان على اتصال بالعلماء المتنورين من أمثال عبد الرزاق البيطار، وجمال الدين القاسمي وسليم البخاري، وقد كانوا يُعدُّون مدرسةً واحدةً في اتجاههم الفكري المتحرر، وانشغالهم بنشر العلم.

وتُوِّجَتْ هذه الأعمال الثقافية بافتتاح المكتب الإعدادي الملكي سنة ١٣٠٥ هـ ـ ١٨٨٧م، وهو المدرسة التجهيزية الثانوية الأولى في دمشق، التي اشتهرت فيما بعد باسم مكتب عنبر، وفيه تخرج رجال البلد ومثقفوه ووطنيوه فيما بعد.

ودخلت الطباعة دمشق سنة ١٢٧٢ هـ ـ ١٨٥٥م فَسَدَّت جزءاً من حاجة البلد للكتب، وبلغ عدد الصحف بين عامي ١٨٥٥ و١٩١٦ بدمشق: ٦٩ صحيفةً، و١٥ مجلةً.

وتعددت طرق التصوُّف على نحوٍ ظاهر، وكان لأصحابها دولةٌ وشأنٌ، وجميع الطرق الصوفية هي طرقٌ وافدةٌ إلى بلاد الشام عامَّةً، وإلى دمشق خاصةً، لمكانة هذه المدينة في نفوس المسلمين، فمن هاجر من غير العرب فاراً بدينه، اتجه إلى (شامٍ شريفٍ)، ومن هاجر من بلاد المغرب العربي جراء وجود الاستعمار اتجه أيضاً صوبها.

وكان من أهمها وأوسعها انتشاراً الطريقة النقشبندية، والطريقة الشاذلية التي جاءت مع المغاربة، والمولوية والقادرية والرفاعية ولكن بانتشارٍ أقل.

---

(١) مدحت باشا (١٢٣٨ ـ ١٣٠١هـ / ١٨٢٢ ـ ١٨٨٣م)، أبو الأحرار، ولد في إسطنبول، صدر أعظم بعد ولاية بغداد ١٢٨٦ ـ ١٢٨٨ هـ، فأصدر الدستور العثماني عام ١٨٧٦م، سافر إلى أوربة بعد عزله، ثم الشام، ثم أزمير، ثم نفي إلى الطائف، ثم قتل في سجنها بأمر السلطان، (الأعلام ٧/ ١٩٥).

ومع انتشار الأمية والجهل، لم يفهم كثيرٌ من العامة حقيقة العلم والتصوف على الوجه الصحيح فدخلت إلى العقول خرافاتٌ كثيرةٌ، وبدعٌ متنوعةٌ، وضلالاتٌ متفرقةٌ، وأخذ الجهلة يُعظمون قبور الصالحين، ويقدمون النذور، ويستعينون بأصحابها، ويقصدونها لقضاء حوائجهم.. واشتط أصحابُ الطرق كثيراً، حتى كانوا يخرجون في مواكبهم بالأعلام والخيول والموسيقا، والحشود يملؤون المدينة بضجيجهم.

لقد اختلط التصوف بالشعوذة والتهريج، مع أن المنهج الإسلامي الروحي سموٌّ أخلاقي، يتجلى بالمعاملات اليومية، وعقيدةٌ مرتكزةٌ على الكتاب والسنة، حتى قال بعضهم: أنا أقبل صوفية الفقهاء، لا فقهاء الصوفية.

ومع هذا، إن أخلاق المسلمين في حياتهم اليومية اتسمت ـ بشكلٍ عام ـ بالصدق والعفة والتعاون وتعاطف الجيران، والتجمل للضيف، ومن شذ في اقتراف الآثام لا يمثل القاعدة العامة.

وفي عام ١٣٢٦ هـ ـ ١٩٠٨م تُستأنفُ الحياة الدستورية في الدول العثمانية، ويشعر الناس بحرية نسبيةٍ، ويرى الإمام محمد رشيد رضا أن الواجب يدعوه لزيارة البلاد الشامية ـ وطنه الأول ـ وهو الذي نبغ نبوغاً مبكراً، أحله مرتبة الاجتهاد، والاستقلال في الرأي منذ شبابه، وكان (مناره) طوال خمسٍ وثلاثين سنةً محط أنظار المتنورين من رجال الدين وغيرهم من المثقفين في العالم الإسلامي، يتلقفونه بلهفة، وينتظرون موعد صدوره ليعبوا من معينه حقائق الشريعة الصافية، فهو الإمام الذي خلف أكبر دائرة معارف إسلامية، لم يترك فيها بحثاً من بحوث العقل والنقل والدين إلا وساقه بكثير من التجرد والإنصاف والعمق والفهم.

هذا الإمام الجليل رأى أن الواجب يملي عليه أن يزور وطنه الأول، فشد الرحال، ووصل إلى دمشق في ٢٧ رمضان ١٣٢٦ هـ/ ٢٣ تشرين الأول ١٩٠٨م، وفيها من نهل من مدرسته، وكلما نهل ازداد شوقاً إلى (مناراتٍ) جديدة لينهل من جديد، وأشهر هؤلاء الشيخ عبد الرزاق البيطار، والشيخ جمال الدين القاسمي، والشيخ سليم البخاري، والشيخ طاهر الجزائري..

يقول الشيخ جمال الدين القاسمي: استقبلنا اليوم مساءً على محطة البرامكة الأستاذ الشيخ محمد رشيد رضا، منشئ مجلة المنار، وصديقنا من مصر، وقد خف لاستقباله ثلة من الأكابر منهم الشيخ عبد الرزاق البيطار، وعبد الرحمن اليوسف محافظ الحج.. ثم ركبنا وإياه العربة،

وسرنا إلى دار مضيفه عثمان العظم، وسهرنا معه إلى ثلث الليل الأول، وكان أشقائي معي وغيرهم.

ولقد كان معقولاً أن يتصدر السيد الإمامُ رشيد رضا في زيارته الأولى إلى دمشق بعد الحرية، لقراءة درس عامٍّ في جامع بني أمية، وقد تمت قراءة الدرس تحت قبة النسر، وكان الجمع وافراً، ووعدهم بقراءة درسٍ في اليوم الآتي بعد العصر أيضاً.

وسهر الشيخ القاسمي، والشيخ عبد الرزاق البيطار مع ثُلةٍ من أهل العلم والأدب.

يقول الشيخ جمال الدين القاسمي: لم يبطئ رشيد رضا في قراءة الدرس العام، فقد قام بهذا الواجب غداة اليوم الذي وصل فيه إلى دمشق، ولست أدري كيف هُيئ الموعد بقراءة درس في اليوم الثاني، هل كان بسعيٍ من الذين أعجبوا بالسيد الإمام؟ أم بتخطيطٍ من الذين رتبوا فتنة عمياء وهيؤوها؟ أم للتدبيرين معاً؟

فلقد كان رشيد رضا يمثل في أنظار الحشوية[1] والجامدين غازياً يفضح عيوبهم، ويهدم باطلهم، ويضعهم حيث يستحقون، ولهذا لم يطربوا لقدومه إلى دمشق، ولم تفرحهم دروسه العامة، ولم يأنسوا بإقبال الناس عليه، بل نزل عليهم نزول الصاعقة.

ولهذا، فإن رجلاً كالسيد الإمام، لم يكن متوقعاً استقباله بالترحيب والبشر والسرور، إلا من قبل الفئة الواعية المدركة، أما أولئك الذين حاربوا كل مفكر، وقاوموا كل مجددٍ، ووقفوا في وجه كل مصلح، فليس في مصلحتهم أن يكون لهذا الفاتح الجديد موطئ قدم في بلدهم، فأجمعوا أمرهم وأحكموا خطتهم، وفاجؤوا السيد الإمام في اليوم التالي بالفتنة التي أعدوها.

وقبل العصر، سار الشيخ إلى الجامع الأموي، وبعد صلاة العصر جيء له بكرسيٍّ، فصعد عليه، وبعد قراءة العشر، أخذ يقرأ نحواً من ثلث ساعةٍ، فقام يسألهُ سائلٌ عن كتب الفقه، ثم قام مثير الفتنة (أسعد الصاحب) ــ أخ للشيخ خالد النقشبندي من أمه ــ فقال له: نحن أتباعُ الأئمة الأربعة، وأخذ يستجوبُ العامة.

ثم قام متولي كبر الفتنة (يوسف إسماعيل النبهاني)، وأخذ يذكر أتباع الأئمة، وأصول السلفية، تعريضاً بالسيد، وجُملاً من هذا المعنى.

فقام السيد رشيد، وقال: الفتنة نائمة، لعن الله من أيقظها، وبين لهم عقيدته الصحيحة المعروفة، وكثرت الضوضاء، وقامت الناس، ونزل الأستاذ من كرسيه، واحتاطت به الناس،

---

(١) الحشوية: فرقة من فرق المعتزلة، وسموا كذلك نسبة إلى الحشو، ويقصد به أسافل الناس، كما يقصد به الزائد من الكلام أي اللغو. وذلك أن الحشوية، أو أهل الحشو أخذوا بظواهر القرآن، دون تبصر، حتى وقعوا في الاعتقاد بالتجسيم، [القاموس الإسلامي ٢/ ١٠٦].

وصارت الحشوية تقذفه، وتتكلم عليه بما هو منه بريءٌ، إلى أن أبلغت الحكومة فأحضرت قبل الغروب الشيخ النبهاني وحبسته، وأخذت تستنطقه عن تهييج الفتنة، ثم أفرج عنه بكفالة، فأركبه أتباعه عربة، وكانوا يصرخون بشتم السيد رشيدٍ، وبلزوم قتله.

وبعد صلاة التراويح من ذلك اليوم، عاد جماعةٌ من العامة ينادون بذهاب الدين وضياعه، وصاروا يندبون ويبكون ويصرخون، وتجمعوا قبالة دار الحكومة في ذلك اليوم المزدحم قبيل العيد، وجعلوا يشتمون السيد رشيداً، الذي اضطر تهدئة للفتنة أن يغادر دمشق، ولم يكن مضى على وصوله إليها سوى يومين، وعندئذ تفرد مثيرو القلاقل بالشيخ جمال الدين القاسمي، وأشاعوا في البلدة أنه هو الذي دعا السيد رشيد رضا إلى الزيارة، وأشعلوا عليه حرباً اضطرته إلى لزوم بيته ثلاثة أشهر، فلم يغادرهُ إلا لصلاة الجمعة في مسجدٍ صغيرٍ قرب داره، وعانى في أثناء ذلك ضيقاً شديداً، ولعله كان يحاذر على نفسه الشر والأذى، لأن أخاه عيداً تسلح طوال تلك المدة بمسدسٍ تحسباً للمفاجآت، وبقيت الأسرة في تلك المحنة تكابد الأكدار والأحزان ولا أحزان المآتم، وحاول خصومه كذلك عزله عن الإمامة والتدريس والخطابة، فلم يقدروا، لأنه مكلفٌ بها بموجب براءةٍ سلطانية كانت لديه، ثم إن العقلاء أعادوه إلى مزاولة نشاطه، فبدأ بالصلاة إماماً أوّل الأمر، حتى إذا هدأت الفتنة تماماً رجع إلى الدروس(١).

وفي عام ١٣٢٧ هـ ــ ١٩٠٩م يُدعى القاسمي وصديقه البيطار، إلى المحاكمة بتهمة تحريضهما على تأسيس جمعية النهضة السورية التي كانت تطالب بالاستقلال الإداري، وتدعو إلى قيام حكومة عربية، كما وُجهت إليهما تهمة الاتصال بأمراء نجدٍ، وسألهما المحققون عن مذهب السلفية، وعن عدد السلفيين في الشام، ثم اتسعت القضية على المحكمة، إذ وجهت اتهاماتٍ أيضاً إلى عددٍ كبير من رجال البلاد المثقفين والشيوخ والأعيان، فاضطربت الأحوال، مما أدّى إلى خوف المسؤولين من مغبة نتائجها، فطُويت القضية من أساسها.

وفي سنة ١٣٣١ هـ ــ ١٩١٣م يرحل الشيخ جمال الدين القاسمي بصحبة رفيقيه عبد الرزاق البيطار وسليم الجزائري إلى مصر، وكانوا على صلةٍ بالسيد رشيد رضا.

---

(١) ومن لطائف الشيخ قوله لبعض أصحابه: انتهت العدة، أربعة أشهر وعشر، بدون حمل! يعني: دون حقد على أحد، وقانا الله شر الأعداء والأسواء بمنه وكرمه.

وفي مساء السبت في الثالث والشعرين من جمادى الأولى عام ١٣٣٢ هـ/ الثامن عشر من نيسان (أبريل) ١٩١٤م لحق الشيخ القاسمي بربه راضياً كريماً[١].

لقد ربطت القاسمي صداقةٌ حميمةٌ بالشيخ محمد عبده، والسيد محمد رشيد رضا، الذي كان يُكبر القاسمي ويحبّه ويحترمه، وقد بادر في مصر فطبع له على وجه السرعة كتابه (شذرة من السيرة المحمدية)، وأفسح له فنشر مقالاتٍ على صفحات المنار، ويوم توفي القاسمي كتب السيد رشيد فصلاً طويلاً عنه وفّاه حقه، وقام بواجب الأخوة والعلم[٢].

كما كتب بعدئذ مقدمةً طويلة لكتاب (قواعد التحديث) وكان من وفائه لصديقه، أنه لم يقطع عن أهله أعداد مجلة المنار.

والظاهر أن السيد الإمام رشيد رضا قد كتب في جريدة (الاتحاد العدد ٥٣) ــ الصادرة في بيروت على الأغلب ــ مقالاً كشف فيه عن حقيقة الحادثة التي وقعت له في الشام، فيشير القاسمي إلى ذلك في مذكراته اليومية، وينقل رأي السيد الإمام في موضوع النهي عن التقليد، والإصلاح الديني.

كانت حادثة السيد رشيد في دمشق أم الحوادث بعد إعلان الدستور، استغل فيها الجامدون شعور العامة السذج، حينما بدأ هدم أباطيلهم بمعاول الشرع الصحيح ولقد كان سلاح منظمي الفتنة مخيفاً، لأنه يستند إلى العامة، والعامة مساكين بل هم تبع لكل ناعق، يُسامون بالألفاظ الفارغة ويكفي أن يُذكر الأسف على الدين، وأن يُندب ضياعُهُ، حتى ترى المآقي قد اخضلت بالدموع، وحتى ترى الهياج قد اعترى النفوس والرؤوس، من غير فهمٍ للحقائق، أو تدبُّرٍ لها أو تمييز بين صحيح الأمور وباطلها.

وهكذا كان، لم يريدوا خلافاً على مسائل في الدين، وإنما أرادوا تشويهاً للرجال الأحرار جميعاً، وقد نالوا نصيباً وافراً مما أرادوا.

والعجيبُ أن لا نرى لأحدٍ من أدباء العصر كلاماً في هذا المعنى شعراً أو نثراً، إلا ما جادت به قريحة الأمير عادل أرسلان، الذي قدم قصيدةً في اليوم الرابع عشر من ذي القعدة ١٣٢٦ هـ، تصدى الأمير فيها إلى هذه الحادثة، فجاءت عجباً بما فيها من سخريةٍ لاذعةٍ وتهكم مؤلم بدعاة الجمود، معرّضاً بشهوات بطونهم، وهي[٣]:

---

(١) جمال الدين القاسمي ١٤١ وما بعدها.

(٢) المنار مج ١٧، ج٨/ ٦٢٨ وما بعد.

(٣) جمال الدين الأفغاني ١٤٣، عن ظافر القاسمي كتابه: (جمال الدين القاسمي).

حزب التقهقر ما لعينك داميه ... تبكي أسى وعن الهدى متعاميه
حزب التقهقر ما لقلبك خافقا ... تسقي الثرى بمدامع لك هاميه
يا أهل ذاك الحزب حزتم عندنا ... شرف التقهقر رتبةً متساميهْ
ما بالكم والأمر فوضى بينك ... غضباً على الدستور ناراً حاميهْ

***

يا أيها الفقهاء أول من درى ... أن البطاطا شرح متن الباميه
إني رأيت الشورباء حزينة ... أضحت على أذيالكم متراميه
فكلوا المحاشي والمواشي جملة ... تهتز من فوق بقول ناميه
أظننتم الدستور حرم أكلها ... لا والذي خلق العقول الساميه
فابنوا من القرع الطويل دوارعا ... فالدهن عندكم بحور طاميه
وتحصنوا في قلعة النيفا ولا ... تنسوا المقادم ان تكون الحاميه
واحموا حمى ستي ازبقي وتسلقوا ... سور الكرنب مع القسي الراميه
ما دخل وهّابيّتي في أمركم ... ماذا اخترمت لتنكروا إسلاميه
هي شيعة لا تشتم الكوسا فما ... الداعي لتكفيري ودق عظاميه
آخذتم الدين الحنيف بأنكم ... تستوجبون علي كأس حماميه
ما خنتكم في صحبة المحشي ولا ... أفسدت بالتقليل منه صياميه
طباخ روحو شافع لي عندكم ... مني عليه تحيتي وسلاميه
أشهى لديّ لو انه يودي بكم ... من أكله وبذاك نيل مراميه
كذَّبتُ ((دروينا)) فحين بلوتكم ... صدقته وكففت عنه ملاميه
سبحان من سمك السماك ومن يرى ... هذي الخلائق لا أطيل كلاميه

إن مدرسة المنار بدمشق التي مثلها من ذكرنا ومن كان حولهم من طلبة العلم قدمت في دمشق، وبلاد الشام:

١ ــ تصحيح المفاهيم المتداولة بشكلٍ مغلوطٍ، كمفهوم التواكل.

٢ ــ والعودة إلى الكتاب والسنة، بدل قول الرجال وما شاع من أقوالٍ كأنها نصوصٌ إسلامية، مثل: يا عبدي! لا تكن جبار، الربُّ واحدٌ والفلك دوَّار، ومثل: جمِلُ الباغي عثور..

٣ ــ تربيةَ جيلٍ متعطش إلى إدراك حقائق الأمور، مع انحلال عقدة التقليد، وانكسار العقد الموروثة، كلُّ ذلك وفقاً للكتاب المجيد والسنة المطهرة.

٤ ــ مع ربط العلم بالعمل، لا ادعاءاتٍ، ولا مقاماتٍ، ولا مناماتٍ، ولا كشوفاتٍ لا يقوم دليلٌ ملموسٌ على وقوعها إلاَّ صدق التَّعامل، ولا ينال الدين بمحظورات.

إن مثَّلت مدرسة المنار شيئاً جوهرياً ــ مع هذا كله ــ فلقد أعادت الثقة للأمة بنفسها.

المصادر والمراجع:

ـ الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة ٦/ ١٩٨٤م.

ـ أعيان دمشق: محمد جميل الشطي، دمشق ١٩٧٢م.

ـ تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري (١ ـ ٣)، محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦م.

ـ جمال الدين القاسمي: د. نزار أباظة، دار القلم، دمشق، ط١/ ١٩٩٧م.

ـ جمال الدين القاسمي وعصره: ظافر القاسمي، مكتبة أطلس، دمشق، ١٣٨٥ هـ.

ـ رشيد رضا الإمام المجاهد: إبراهيم أحمد العدوي، سلسلة أعلام العرب، العدد ٣٣ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.

ـ السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي: د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، دار الفكر ١٤٠٨ هـ.

ـ السيد رشيد رضا وإخاء أربعين عاماً: شكيب أرسلان، دمشق ١٩٣٧م.

ـ صلاح الدين القاسمي وآثاره.. تقديم وتحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة، المطبعة السلفية ١٣٧٩ هـ.

ـ القاموس الإسلامي: أحمد عطية الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣ م.

ـ محاضرات الإيسيسكو: ندوة دولية حول مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة ٨ ـ ٩ أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٢م.

ـ محمد بهجة البيطار حياته وآثاره: عدنان الخطيب، دمشق ١٩٧٦م.

ـ مكتب عنبر: ظافر القاسمي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤م.

ـ النور والنار في مكتب عنبر: مطيع المرابط، دمشق ١٩٩١م.

المنهج التّربوي ـ التّعليمي كما تبلور في فكر القاسمي الدّمشقي من خلال كتابه «جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب»

د. أحمد الطيبي(*)

ملخّص المقال:

يسعى هذا المقال إلى تقديم قراءة سريعة في كتاب جدّ مهمّ في الحقل الاجتماعي بصفة عامّة نتوقف من خلالها عند مجموعة من أفكار الشّيخ جمال الدّين القاسمي المتعلّقة تحديداً بجوانب العمليّة التّعليميّة لنستكشف فلسفته في التّربية ونقف على الآليات التي يقترحها لتنظيم وتأطير عملية التّعلّم والتّعليم وتوجيهها نحو تحقيق الأهداف المرجوّة التي وضعها ضمن إطارها الأخلاقيّ والاجتماعيّ المناسب لإعداد القوى البشريّة اللازمة لتنفيذ خُطط التّنمية الشّاملة في المجتمع وتحريك عجلة التّقدم في مختلف المجالات . وقد بلورها في الفصل الثّاني من كتابٍ منشورٍ له(١) يحمل عنوان « **جوامِعُ الآداب في أخْلاق الأنْجاب**».

(*) قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سعيدة، الجزائر.

(١) طبع مؤسّسة قرطبة.

المقـــال

إبتداءً وقبل أن نستعرض جملة آرائه التّعليميّة، لابأس أن نعرّف بالمؤلِّف وبكتابه، فالشيخ العلامة جمال الدين القاسمي أحد أعلام العلمـــاء في بلاد الشّام ومن رجال النّهضة العربيّـــة الحديثة في نهايـــة القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشريـــن الميلادييـــــن[١] .

كان الشّيخ مَضْرب المثل في حسن الخلق والتّواضع، عُرف بجوده وكرمه وعلـــوّ همّتـــه وطبعه الجادّ دائماً، فقد أفنى عمره كلّه في الدّرس والتّعليم والتّأليف والعبادة . كما تميّز بفكره العميـــق المتحرّر الذي يرفض التّقليد الأعمـــى، كان مصلحاً اجتماعيّاً يشارك النّـــاس فـــي حياتهـــم، يُعنى بإصلاح أوضاعهـــم ويدعوهم إلى العودة إلى كتـــاب الله وســـنة رسولــــه وتطبيق الإسلام في واقعهم العملـــي، يقوم بمجابهـــة البدع ومواجهـــة الانحرافات، يقـــول الحقّ بالكلمة والموعظة الحسنة.[٢]

هو محمد جمال الدين بن محمد سعيد، أمّا القاسمي فنسبةً إلى جده القاســـم . ولد بدمشـــق في ٨ جمادي الأولى من سنة ١٢٨٣ ه / ١٨٦٦ م، تولّى والده الفقيه الأديب رعايـــة ابنـــه بنفسه وتنشئته على التّعاليم الإسلاميّة وحب العلْم، فقرأ عليه القرآن الكريم وبعـــض العلـــوم الإسلاميّة، كما قرأ على غيره من مشايخ دمشق ونزلائها[٣]. ولم يُعرَف عنه أنّه انقطع يوماً عن العلْم، إذْ بمجرد تمكّنه منْ بعض العلوم الإسلاميّـــة وعلوم العربيّة حتّى انبرى وتصدّى لتدْريسها في حياة والــــده.

كان الشّيخ جمال الدين القاسمي، رحمه الله، سلفي العقيدة على منهج أهل السنة والجماعة، عـــاش حياةً لا هي بالقصيرة ولا بالطويلة، فقد أدركه أجله سنة ١٣٣٢ هـ / ١٩١٤ م ولم يصل إلى الخمسين .[٤]

وقدْ ترك الشّيخ عدداً وفيراً مـــن المؤلّفات خاضتْ في مجـــالاتٍ مختلفة، تجاوزتْ المائة (ما بيْن كتاب ورسالة)، منْها ما لا يزال مخطوطاً في مكتبته عند أسرته بدمشق ، ومنْها مـــا تمّتْ طباعته ونشره، وهي تدلّ على تمكّنه من العلم وسعة إطّلاعه . ولعلّه بدأ في التّأليف مُذْ كان في السّادسة عشرة من عمره، نذْكر منْها على سبيل المثـــال: (أجْوبـــة ومسائــــل)، و(الاحْتياط للخُروج من الخـــلاف)، و(آداب العـــالم والمـــتعلّم والمفْتـــي والمسْـــتفتي)،

(١) ينظر: جمال الدين القاسمي ــ حياته، آثاره ــ، إعداد: محمد رياض المالح، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثّقافة والتّراث، دبي، ص: ٤ .

(٢) ينظر: السّابق، ص: ٥ .

(٣) ينظر: السّابق .

(٤) ينظر: السّابق، ص: ٦.

و(الأنوار القُدسيّة على متن الشّمسيّة في المنطق)، و(بديع المكنون في مسائل أهْل الفُنـون) في جزْءين، و(تعْطير المشـام في مآثر دمشق الشّام) في أربع مجـلدات، و(رسالة في علْم الأصول)، و(شرْح العقائد)، و(شرْح لُباب المحْصول في علْم الأصـول لابن رشـيق)[1]، و(إرْشاد الخلْق للعمل بخبر البرْق)، و(الإسْراء والمعراج)، و(الأنْوار المـأْثورة)، و(تـاريخ الجهْميّة والمعتزلـة)، و(تنْبيه الطّالب إلى معْرفة الفرْض والواجب)، و(شرْح أربع رسـائل في الأصول)، و(فتاوى مُهمّة في الشّريعة الإسلاميّة)، و(قواعـد التّحْديـث فـي فنـون مصْطلـح الحديث)، و(محاسن التّأْويـل) تفسير القاسمـي في ١٧ جـزءاً[2]، و(موعظـة المؤمنين من إحْياء علوم الدّين)[3] ومن كتبه كذلك: و(**جوامع الآداب في أخْلاق الأنجـاب**)، وهو الكتاب الذي سيدور حديثنا حوله في هذه الورقة.

جاء الكتاب في حدود ١٥١ صفحة، قسّمه صاحبه إلى سبعة أبواب اشتملتْ في معظمهـا على مجموعة من المباحث، متوّجة بمقدّمات، ومذيّلة بخـواتم وملاحق . فبعــد الافتتـاح بالبسْملة، حمد القاسمي الله على خلْقه الإنسان في أحْسن تقويم، ثم صلّى وسلّم على رسـوله الكريم الذي أثنى عليْه ربُّه فوصفه بالخلق العظيم، وعلى آله وصحْبه الطّيبين الطّاهرين، ثم بيَّن ضرورة الكتاب وغايته منه عندما أكّد على أنّ مكـارم الأخلاق مـنْ العلوم المهمَّة التي تقوم عليْها الأمّة، وتنْهض على أساسها المدنيّة والعُمران، وهو ما دفـع الشّـرائع الإلهيّـة والقوانين الحكيمة جميعهـا عبر التّاريخ إلى الدّعـوة والإرْشاد إليها، أمّا مساوئ الأخْـلاق فإنها لا تجْلب إلاّ الهلاك والدّمار وقدْ صدق قوله عليْها عندما وصفهـا بالسُّـموم القاتِلـة، يقول: «فإنّ علْم مكارم الأخْلاق والشّمائل، وتقْويم النّفوس بمحاسن الآداب والفضائل، مـن العُلـوم المهمّة التي هي أساس نجاح الأمّة، فإنّ على الأخـلاق الفاضِـلة مـدار المدنيـة والعُمران، وترقّي الإنْسان، وصلاح البلْدان، ونموّ مدارك العلـم والعِرفان، كما أنّ بالأخلاق السّيّئة الهلاك والدّمار، والخزْي والعار، إذْ هي السّمـوم القاتِلـة، والمهْلكـات العاجلـة، والمخازي الفاضِحة، والرّذائل الواضِحة، وقدْ أرْشدتْ إلى الأخلاق الفاضلة الشّرائع الإلهيّة، والقوانين الحكيمة على الإطلاق، وبُعث نبيّنا صلى الله عليه وسلّم ليتمّم مكارم الأخْلاق».[4]

---

(١) من بين آثاره المخطوطة، ينظر: السابق، ص: ٩-٢١ .

(٢) وهو منْ أشْهر كتُبه، جرى فيـه على إظْهار أسْرار الشّريعة وحقائقها على طريقـة السّلف الصّالح حرّاً دون قيْد، ففسّـر القرآن بالقرآن، والقرآن بالسّنة، والقرآن بأقوال الصّحابة، وبأقوال التّابعين والأئمة في مختلف المذاهب، ثم فسّـره بـالرّأي المعتمد على العلْم باللّغة وما يتطلّبه القـول في التّفسير من المعْرفة بالعُلوم الشّرعيّة الأخْرى المساعدة .

(٣) منْ بين آثاره المطبوعة، ينظـر: السابق، ص: ٢٢-٢٧ .

(٤) جوامع الآداب في أخـلاق الأنجاب، الشيخ جمال الدّين القاسمي الدّمشقي، مؤسّسة قرطبة، ص: ٢.

وذكر الشّيخ القاسمي وهو يستعرض أهمّية الكتاب وضرورة الخوض في مثل هذه المسائل الحسّاسة، أنّه قد دُونت في هذا الموضوع لخطورته في حياة الإنسان المسلم خاصّة والأمّة قاطبةً كتُبٌ جليلة، فآثر على نفسه إلا أنْ يجمع في مُصنّف[1] أهمَّ ما أُثِر عن السّلف في هذا الباب «عنايةً بالنّابتة الذين هُم أطفال اليوْم ورجال الغد»[2]

قدّم القاسمي لكتابه بأربعة مباحِث صغيرة رأى أنّه من الأهمّية أنْ يبدأ بها، فحدَّد في المبحث الأول المقصود بالخلُق الذي هو هيئةٌ في النّفس تصْدُر عنها الأفعال، فإنْ كانتْ محمودةً عقلاً وشرعاً «سمِّيتْ تلك الهيئة خُلقاً حسناً، وإنْ كان الصّادر عنها الأفعال القبيحَة، سمِّيتْ الهيئة التي هي المصْدر خُلُقاً سيّئاً»[3] وذكر في البحث الثّاني أنّ الأخلاق يمكن تغييرها بالمجاهَدة والرِّياضة، فإذا كانتْ إمكانية تغيير خُلق البهيمة وارد، فالأجْدر بالإنسان أنْ يتغيّر خُلقه نحْو الأحْسن، «وذلك بأنْ لا يقْهر هواه العقل ولا يغْلبه، بلْ يكون العقل هو الضّابط له والغالب عليْه.»[4] وقدْ دارتْ معاني المبْحث الثّالث حول مفهوم «السعادة» حيْث رأى أنّ مفتاحها الذي تتحقّق بواسطته لا يعدو أنْ يكون ترْبية الأفراد على العلْم والعَمل. ولمْ يخرُج المبحَث الأخير عنْ هذا التّوجه العامّ، فقدْ أشار فيه بدوْره إلى حاجة العِلم للأخْلاق الفاضِلة، فالنّاس بحَسبه لا يجبُ أنْ يتفاضلوا بحيازتهم للإجازات أوْ الشّهادات المدرْسيّة إذا لم تُتوّج بالخُلق النّبيل، «لأنّ العلْم آلةٌ تديرها الأخْلاق، فإذا كانتْ أخلاق [الرّجل] فاسدةً، كان علْمه كالسَّيْف في يد المجنون يضرّ به ولا ينفع.»[5].

وجاء توزيع الشيخ القاسمي لأبواب كتابه كما يلي:

الباب الأوّل خصّصه للحَديث عنْ (أدَب النّفْس) ولم يقسِّمه إلى مباحِث كما ألفناه مع جميع الأبواب اللاّحقة. قدّم له بمقدّمة يقول في مقْطعٍ منْها: «كلّ منْ أعار الوُجود نظْرة البَصير علِم أنّ حاجَة المرْء إلى تأْديب نفْسه لا تفوقها حاجَة، لأنّ الإنْسان إلى الشّر أمْيل منه إلى الخيْر، وإلى الشّهوات النّفسيّة منْه إلى الكمالات الرّوحيّة، فكان منَ المحتّم العنايَة بتهْذيب خُلقه وتحْليته بالمحاسِن والفضائل، وتطْهير نفْسه منَ المساوِئ والرّذائل، فيُصبح محْمود الأقْوال والأفْعال مِثالاً للفَضيلة والكمال.»[6] ثمّ راح يدْعو إلى مجْموعة منَ الآداب والأخْلاق

---

(١) جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب.

(٢) السّابق، ص: ٢.

(٣) السّابق، ص: ٣.

(٤) السّابق، ص: ٤.

(٥) السّابق، ص :٥.

(٦) السّابق، ص: ٦.

لا غِنى للنّفْس الطيّبة عنْها كالمعامَلة الحسَنــة، وعدَم الاستخفاف بالفُضلاء، ولا الميْل إلــى السُّخفاء، ثمّ حذّر بشدّة منْ فُضول الكلام لأنّــه يُظهِر ما بطنَ من العُيــوب ولأنّه «يُسْــتدلّ على رزانة الرّجل بقلّة نُطقِه ومَقالــه» [1] وغيرهــا.

فيما يخصّ الباب الثّاني، ولأهمّيتِه وكوْن مَقالنا يَدور حوْله ومُتعلّق بمــا حَــواه مــــنْ مضامين، ستكون لنا وقْفةٌ مُتأنيَّةٌ معه بعْد اِسْتعراضنا للخُطوط العريضة لما تضَمنتْه أبْــواب الكتاب ومَطالبه جميعُها منْ أفْكار ومَفاهيــم .

أمّا الباب الثّالث فاختار له عنْوان **(الآداب المنْزليّة)** وضمّ ١٣ مطلباً، تحدّث في المطْلــب الأوّل عــنْ **(أدَب الوالديْن)** فاستوْجَــب ضرورة تمثّل أمْرهما والحرْص علــى مرْضاتهما والإحْسان إليْهما وبرِّهما وإكرامِهما وتوخّي مَسرّتهما . وناقَش في المطلبيْن الثّاني والثّالــث قضيّةً سلوكيّةً أخْلاقيّةً هامّةً في الحياة اليوْميّة للفرْد المسلّم متعلّقةً بــ**الأدَب مع الإخْــوة فــي النّسَب والخدْمة ومعاملتهم** ، فشدَّد الشيْخ على ضرورة احْترام كبــار الإخْــوة وتــوْقيرهم، ومُواساة صِغارهم والإشْفاق عليْهم، واشْترطَ على الخادم أنْ يكــون صــالحاً عفيفــاً أميناً نشيطاً، وعلى سيِّــده أنْ يرشِده ولا يكلّفه ما لا يطيــق، ولا يُهينه ببذيء الكلام وجافي اللّفظ ممّا يجْرح قلبَه ويذلّ نفسَه . ولما كانَ **الزّواج** ضروريّاً لحفظ النّــــوع الإنْســـانيّ وبقائـــه، كُرِّستْ المطالب الأرْبعة التّاليّة للحثّ على تمثّل وتجسيد الآداب والقِــيَم والمبــادئ الدّينيّــة المرْتبطــة به في شكْل سلوكٍ عملــيّ ، فاسْتحسَن تبْكير الزّواج بالنّسبة للمَرأة، وعلى وليها أنْ يزوِّجها منَ الأكْفاء الأخْيار ذوي الدّين والمروءة، وأنْ يعلّمها ما يجب عليها تجاه بعْلهــا وأولادها . أمّا الزّوج، فمن الضّروري أنْ يكون أكبر مــن الزّوجة لجمْلة اِعتبارات . وفيما يخصّ المرْأة الأيّم والمتزوّجة، فيلزَمها ملازَمة بيتِها وحفْظ بعْلها في غيبته وحضْرته وطلب مَسرّته في جميع أمورها، ولا يجبُ عليْها أنْ تخونَه في نفْسها وماله وغيرهما . وبالمقابــل يلزَم الزَّوج أنْ يحسّن خُلقه معَها، وأنْ يحتَمِل أذاها، ويكفّ الضّرر عنْها، وأنْ يكون حليمــاً عنْد طيْشِها وغضَبها، ومداعبتها تطييباً لخاطرها.

إنّ تربيَّة الأطْفال وتأْديبهم وتعْليمِهم منَ الضّروريات العُظمى التي يجبُ أنْ يلْتفِت إليْهــا الآباء وتولى لها أهمِّية المجتمع إنْ هو أراد الارْتقاء إلى منَصّات الحضارة، وعليْه، يجبُ أنْ تبْدأ تربيّة النّاشئة في البيْت حتى تكون عَضُداً وساعداً للمعلّم خارجــه، ويجــبُ أنْ توكَــل مهمَّة ترْبية الأبْناء وتعليمِهم إلى رِجــال الدّين الذين بإمْكانهم أنْ يطْبعوا في فِطرة النّاشــئ أصول الفَضائل وآداب الشّريعة، ذلك ما عالجتْه المطالــبُ السّتة المتبقيّة منْ هذا الفصْل.

(١) السّابق، ص: ٧ .

ويأتي الباب الرّابع الذي تناول فيه الحَديث عنْ موْضوع **(الآداب الاجْتماعيّــة)** منْ خلال ١٨ مطلباً، حاول الشيخ القاسمــي في المطلبين الأوّلين أنّ يحَــدّد الآداب التي يستوجبها عقْد الصُحبَة والصّداقة تلــزَم الطّرفين المعْنييْن بها، ثمَّ سَــرد في المطلب الرّابع ثلاث قصــص كانتْ عنواناً للمَحبّة الصّادقة والأخوّة الفاضِلــة . بيْنما تعرضتْ المطالــب المتبقّية منْ هذا الباب لمجموعةٍ من الآداب والقيَم الاجتِماعيّة الأخرى لعلّ أهمّهـــا **(أدَب الجـــار)**، و**(أدَب اِصْطناع المعروف)**، و**(أدَب النّصيحَة)** .

و قدْ توقّــف الشّيخ القاسمي في الباب الخامــس الذي تفـــرّق إلـــى ٢١ مطلبــاً عنــد موْضوعٍ لا يقلّ أهميّةً عن المواضيع السّابقَة لارتباطه بصحَّة الجسْم التي تعدُّ جوْهرة النّعَم التي أسداها الله الإنْسان في هذه الحياة ووجَبَ عليه بالتّالي مُراعاتها وحفظها ومُباعدَتها مــن ضَعْفِها وانحلالها مُراعاةً أكيدة، كان عُنوانه **(القَوانين الصّحيّة وتوابعُهــا)** . تصــدّى فــي المطلب الأول منْه لــ **(أدب حفْظ الصّحة)**، ثمّ انتقل بعْده ليُضيء جانباً آخر ممّــا هو مرتبطٌ بصحَّة الإنْسان في المبحث الثّاني يتعلّق الأمْر بــ **(أدَب السَّكن وتنْقيَة الهَواء)**، فاشْترَط أنْ يكون السَّكن مُضيئاً مُعرّضاً لنور الشّمس معَ مُراعاة تجديد الهواء داخِله بفتْح النّوافذ . أمّـــا بقيّة مطالب هذا الباب فكانتْ عناوينهــا كالآتي: **(أدَب النّوْم)**، و**(أدَب اللّباس)**، و**(أدَب نظافَة الجسْم والاستحْمام)**، و**(أدَب الطّعـــام)**، و**(كيْفيَة الأكــل ومدّته)**، و**(أدَب الشّرب)**، و**(حكْمــةٌ في الدّخان ومَضرّاته)**، و**(أدَب الرّياضــة)**، و**(الألْعاب الرّياضيّة)**، و**(أدَب السّــباحَة)**، و**(أدَب المريض)**، و**(أدب الطّبيــب)**، و**(أدَب العيــادة)**، وغيرها، وكلّها عناوينُ مُهمّةٌ في حياة الفرْد الصّحيّة وما يرتبط بها رأى الشيخ جمال الدين منْ باب وجوب النّصيحة علــى المســلم أنْ يُلفِت نظرَه إليهــا ويدعوه أنْ ينْضبط إليها قدَر الإمْكان حفاظاً على صِحّتــه .

وبالنّسبة للباب السّادس الذي كان قصيراً مقارنةً بالأبْواب الأخرى لتضمّنِه لثلاثة مطالب فقطْ، دارتْ أفكاره حول **(أدَب السّــفر)**، نجد الشّيخ القاسمي في المطلب الأول الذي خَصّصه لــ **(أدَب المسافِر)** وقدْ أعدّ مجموعةً منَ التّوصيات، وهــي مُستَمدّة في جميعها من التّعاليم الإسْلاميّــة بطبيعة الحال، تُلزم المسافر قبْل سفَره أنْ يردَّ مظالمه، وأنْ يقْضي دُيونه، ويُعِدّ النّفَقة لمنْ تلزمه نفقَته، وأنْ يردّ الوَدائع إنْ كانتْ عنْده ودائع، وغيرها . ثمّ يتعــرّض فــي المطلب الثّاني لــ **(أدَب الرُكوب)** وما يرتبط به منْ سُلوك . ويختِم بابــه بــــ **(كلمــة فــي السّياحة)** كانتْ عنوان المطْلب الثّالث .

وأخيراً يأْتي الباب السّابع بمطالبه الأرْبعة عشر التي تنوّعتْ مواضيعها فتوزّعــتْ بــيْن **آداب النّفَقــات** بالنّسبة للمطالب الثّلاثة الأولى حيْث أوْضــح المطلــب الأوّل الــذي حمَــل عنوان **(أدَب النّفقة المنزليّة)** أنّ عمادها الاعْتِدال والقَصْد بين التّبذير والتّقتير، وشرْطها أنْ

يكون الإنفاق أقلّ من الدّخل، بيْنَما تعرّض المطلب الثّاني لقضيّةٍ حيويّةٍ مُرتبطةٍ بالتّكافل الاجتماعيّ تخصّ (**النّفقة على البُؤساء**) التي هي منْ أعْظم الآداب التي يجبُ رعايتُها مُواساتهم بها حِفْظاً لحُقوقهم وسدًّا لحاجاتهم ورفْعاً لأحْقادهم . هذا فضْلا عنْ المطْلب الثّالث الذي خُصّص لمسْألة (**النّفقة على العلْم والتّرْبية**) على إعتبار أنّ الإنْفاق في سبيل العلْم والتّربيَة من الأمور المحمودَة التي يجبُ الالتفات إليها وعدَم السّهْو والغفْلة عنها . وإستأثرتْ المطالب المتبقيَّة منْ هذا الباب بمواضيع مُتفرّقَة خاضتْ في مجموعةٍ منَ الآداب مثْل (**حُبّ الوَطن**)، و(**أدَب النّائب في مجلِس المبْعوثين عن الوطن**)، و(**أدَب إعارَة الكتُب واسْتِعارتها**)، و(**أدَب التّجارَة**)، و(**أدَب الزّراعَة**)، و(**أدَب الصّناعَة**)، و(**أدَب المسْجد**)، وغيرها.

ويخْتتِم الشّيخ القاسمي كِتابَه بخاتمةٍ جعَلها في أربع تتمّات لم تخْرج عنِ التّوجّه العام للكتاب الذي يَسير في خطٍّ واحدٍ قوامه النّصْح والتّوجيه والإرْشاد للنّابتة خاصّة، يذْكر منْ خلالها بواجب الحرْص على الفَضائل، ويدْعو إلى تعهّد النّفْس بمراقبتها ، والمحافظة على الوقْت واغْتِنام فرْصة الحياة فيما هو مُهمّ . ثمّ أكملها بخلاصةٍ انتَهى فيها إلى الإشارة إلى الثّمرة والنّتيجَة التي يجبُ أنْ يؤول إليها التّأدب بمكارم الأخلاق وهي دونَ شكٍّ ربْحُ معركَة الحياة بالنّسْبة للفرْد والمجتمع معاً بدايةً، ثمّ مرْضاة الله والفوْز بالآخرة ثانياً .

وكان الملْحَق عبارةً عنْ شواهدِ شعرية أوْردها ثلاثاً ثلاثاً مرتّبةً على حُروف الهجاء رأى ضَرورة إيرادها لحاجَة المتأدّب لاسْتظهارِها في مَواطنِها إسْتشهاداً بها وتدليلاً على فَطانته بها .

إنّ المتأمّل في الفِكر الإسْلاميّ يسْتبشِر خيراً عندما يُلاحظ بجلاءٍ ووضوحٍ أنّ هذا الفِكْر زاخرٌ بنماذِجَ ونظريّاتٍ تربويَّةٍ تقْترب منَ الاكتمال لتضمُّنها المبادئ والأسُس والمواقِف التي تصلُح للاضْطلاع بالمهام التّربويّة والتّعليميَّة المناسبَة لكلّ حين وآن.

ونحْن نعود إلى الباب الثّاني لتشْريحه إنّما نبْغي منْ وراء ذلك الوُقوف على نموذجٍ منْ تلك النّماذج السّاطعة في الفِكْر الإسْلاميّ يمثّلها هنا الشّيخ القاسمي الذي عاش في زمانٍ إنغلقتْ فيه أفكار النّاس، وعَرفَ فيه التّعليم أضْعفَ حالاته، فكانتْ الحياة الثّقافيّة وقتئذٍ حياةَ أمّيةٍ وجهلٍ وتقليدٍ وإنحرافٍ عنْ جادّة الطّريق في الأعمّ الأغْلب، فنَسْتَكْشِف فلسفَتَه في التّربيَة والآليات التي يقْترحُها منْ أجْل النّهوض بعمليّة التّعلّم والتّعليم وبعْثها وانتِشالها منْ جَديد باعتِبارها وسيلةً يتمُّ بها توفير البيئة المناسِبة المشجّعة لتنْشيط العَمل التعلّمي / التّعليمي وتوْجيهه نحو تحْقيق الأهْداف المرجُوّة ـــ التي وضَعها ضِمْن إطارها الأخلاقيّ والاجْتماعيّ المناسِب لإعْداد القُوى البَشريَّة اللازِمة لتنْفيذ خُطط التّنمِيَة الشّاملة في المجتمع

وتحْريك عجَلة التَّقدّم في مختلَــف المجالات ــ التي تحدّدتْ عنْده كالتّالي: نقْلُ المجتَمع مــنْ ظلمَة الجهالَــة إلى نور الهدايَة والمعْرفَة والعُلوم، تأْهيــلُ النّاشئة علماً وعملاً للجهــاد في هذه الحياة، تَربيَــة الذّوْق السّليم وتمكيــن ملَكة البحْث وحبّ المعْرفَــة والاسْتدْلال فــيهم، تنْميَة العَواطِف الدّينيَّة وتقْويتها فيهم، وغيرهـــا .

إبتداءً كان عنْوان الباب (أَدَب الدّرس)، وقدْ قسّمه المؤلّــف إلى سبْعة مَطالــب جــاءتْ مرتّبةً وفْق الشّكل التّالي: المطْلب الأوّل (المدارس وأساتذَتها)، المطلب الثّاني (أدَب المعلّــم والمربّي)، المطلب الثّالث (أدَب المتَعلّم)، المطلَب الرّابع (أدَب المتَعلّم في درْسِــه)، المطلَب الخامِس (أدَب المتعلّم معَ أساتِذتــه)، المطلَب السّادس (أدَب المتعلّم في محْفل الدَّرس بــيْن يدَيْ المعلّــم)، المطلَب السّابع (أدَب الفَتَــى معَ رُفقائــه في مدْرستِه أوْ محلّتِه)، المطلَــب الثّامن (مُكافأة المجتَهدين)، ثمّ المطلب التّاسع (مُجازاةَ المسيئيــن)[1].

والآن نحاول، منْ خِلال ما تضمَّنتْه هذه المطالب منْ أفْكار تعْليميَّة، الوُقــوف على أهمّ الآليات والتوْصيات التي يقْترحها الشّيخ القاسمي وسيلةً لتنْظيم العَمليَّة التّعليميَّة وهيْكلتِها بين المعلّم والمتعلّم كمدْخل لبناء نِظامٍ ترْبويّ سَليم يُنتــظر منْه أنْ يصنَع جــيلاً قــادراً علــى المحافَظة على ثَقافة الأمَّة وموْروثها وهويَّتها منْ خِلال تشبُّعه بما يكْفل له تحْقيق ذلك مــنْ خُلقٍ نَبيــل، وتفْكيرٍ سليــم، ومَسؤوليةٍ واعيَــة، وحِرْصٍ دائِم، واجتهادٍ مُتواصل، ونقدٍ بنّاء، وإبداعٍ مُتميّز، وتَفاهمٍ مُتبادل، وتعايُش كريم مع الغير.

إذا كان التّعلّم باعْتِباره مجْموعةً منَ القيَم المضافَة والتّغيُّرات المسْتَهدفَــة من قبل المعلّــم يتوقّع حُصولها في سُلوك المتَعلّمين مُحصّلَــةً لعمَليتيْ التّعْليم والتّعلُّم، فإنّ الشّــيخ القاســمي وجدْناه يتّكِئ على أساسٍ منْ ذلك عنْدما اتّخَذ منْ شخص المعلّم قاعدةً ومرتكزاً أساسيّاً تُبنــى عليْه عمليّة التّربيَة ويقومُ عليْه المدخَل التّعليمي . ولا شكّ أنّ المعلّم هو المحوَر والمحــرّك الرّئيس ليْس فقطْ في عملية التّعليم، بلْ وفي بناء الإنْسان وقيام الحضــارة بأكْملها .

إنّ محاولَة نقْل تلك الصّــورة المشْرقَة للمعلّم التي أكْملتْهــا التَّربية وصَقلَها العلم فتزيَّنتْ بمكارم الأخلاق إلى النّاشئة ليكونوا خلفاً صالحاً، منَ القَضايا المهمَّــة التــي تشْغَــل الآن فلاسفة التَّربية والمهتمّين بشؤونِ التّعليم لضمَان الجوْدة وتحقيق التّميُّــز. والمؤكّد أنّ مثْــل هذه المعايير الآدائيّة نجدْها ماثلةً في الفِكر الإسْلاميّ منْ خلال ما يُفهَم منَ النّصوص القرآنيّة الصّريحة والأحاديث النّبويّة الشّريفة وأقْوال الصحابة واجتهادات العلماء التي تصرّ جَميعهــا على القدْوة الحسَنة مدخلاً لتجْويد القيمَة المنتجَة . فيكون المعلّم والحال هــذه مِثــالَ العقْــل

(١) السّابق، ص: ١٥- ٣٠.

والنّموذَج في الصّلاح، فيُلزِم نفسَه العمَل بعلْمه[1]، ولا يتَكلّف تعْليم ما لا يمتلِكه منَ العلْم لأنّ فاقد الشّيء لا يُعطيه كما يُقال، وأنْ لا يبْخل على تلامذته بتعْليم ما يُتقِن، وأنْ يتأنّي في تعْليمه ويحاول إيجاد الطّريقة والأسْلوب البَسيط الذي يكفُل له تسْهيل عمليّة نقْل المحتوى المعْرفي إلى أسماع المتعلّمين وعُقول النّاشئة ويوجّهُهم إلى تعقّل المسائل وفهْم المعاني وتنْقيتها منَ الشّوائب منْ أقرَب الوُجوه[2]، وأنْ يعْمل على تحْضير درْسه قَبل إلقائه، وأنْ لا يحدثَ المعلّم ما يُشوّش الفَهْم على تلامذَته، لأنّ مهمّته أنْ يجْذب إنْتباهَهم ويحافِظ على ترْكيزهم لا أنْ يشتّت أذْهانهم، وأنْ يمرّنهم على التّحاوُر معَه ومُناقشَته فيما يَعرضه عليْهم منْ أفْكار[3]، فلا يجبُ التّسليم الأعْمى بكلّ ما يتلقّفه التّلميذ عنْ معلّمه، بلْ لابدّ له منْ تمحيص الأمْر، والقِياس بميزان العَقل، والنّقد بمحكّ النّظر، وفي الأخير قَبول ما رُجّحت صِحّته بميزان الحقّ.[4] وهو ما ينْسَجم تمام الانْسِجام والتّوجُّهات الحديثة في المناهِج وطرائق التّدْريس وأساليب التّعامُل الهادِفة إلى تحْقيق مبْتغيات التّدريس منْ خِلال مُشاركة التّلميذ مُشاركةً عمليّةً فعّالةً تُكسبُه مَهارات التّفْكير العِلميّ وتمكّنه منْ ربْط ما يتَعلّمه بحياتِه الفَرديّة والاجْتماعيّة التي يعيش فيها . والأكيد في هذِه الحالة أنّ محْور الارْتكاز في العمليّة التّعْليميّة قدْ انتَقل منْ مواد الدّراسة إلى شَخْصيّة الدّارس نفْسه، فلمْ تَعُد الممارسَة التّعليميّة مجرّد وسيلة نقْل للمَعارف منْ مُقرّرات المنْهاج التّربويّ إلى فكْر التّلميذ، وإنّما تجاوزتْ ذلك لتُولّد حالةً منَ التّفاعل المتبادَل، حين الدّرس، بيْن فِكر المعلّم وذِهن المتَعلّم، ممّا يعْني الانتِقال منَ التّعليم إلى التّعلّم . وأنْ يمرّن التّلامذة أيضاً على القُدرة على التّعْبير، وعلى القُدرة على إثْبات المدّعى بالبرْهان الصّحيح الذي لا يَقْبل النّقْض ،كطريقةٍ مُناسبةٍ لها أهمّيّتها في إحْياء قوّة التّأمّل والتّعقّل وتنْمِيَة التّفكير العِلميّ لدى المتعلّم.[5]

ومنْ أهمّ سُلوكيات المعلّم في تعامُله معَ تلاميذه، أنْ يعمَل على مُكافأة المجتَهدين منْهم في مُقابل إحْسانهم، والإشادَة بهم، والثّناء عليْهم رغْبةً في حمْلهم على النّشاط والمثابَرة على العَمل أكْثر، ولا شكّ أنّ مثْل هذا التّشْجيع يحدِث الغيرة في نفوس زملائِهم فيدْفعهم بدَورهم إلى بذْل مزيدٍ منَ الجُهد إقْتداءً بأقرانهم منَ المتفوّقين.[6]

---

(١) ينظر: السّابق، ص: ١٦.
(٢) ينظر: السّابق، ص: ١٨.
(٣) ينظر: السّابق.
(٤) ينظر: السّابق، ص: ٢٢ .
(٥) ينظر: السّابق، ص: ١٨ .
(٦) ينظر: السّابق، ص: ٢٨ .

وكما كانتْ الحاجَة ماسّةً إلى مُكافأة المجتهدين، كان ضروريًا أيضاً اللّجوء إلى مجازاة المقصّرين جرّاء تهاونهم، ولوْمِهم على تكاسُلهم، وتحْذيرهم من تقاعُسهم، ومنعِهم من الفُسَح والرّياضة وغيرها. (١)

وإذا كان المعلّم يُواجه كلَّ يوم خليطاً غير مُتجانِس منَ التّلاميذ تتَباين أفهامُهم ويختلِف مُستوى ذكائهم، فإنّه يجبُ عليْه أنْ يُراعي الفُروق الفرديَّة واختِلاف الاسْتعْدادات والقُدرات بينَهم، ويتَعامل معهُم كلٌّ حسَب قُدرته وفهْمِه وإمْكاناته حتّى يهيئَهم جميعاً لممارَسة الأدْوار الوَظيفيَّة المنوطة بِهم التي يحتاجُها مجتمعُهم . ولا شكَّ أنَّ مُراعاة الفُروق الفرديَّة منَ الكفايات الهامَّة للمُعلّم، وقدْ كان رَسول الله عليْه أفضَل الصّلوات وأزْكى التّسليم يدْعو دائماً إلى مُراعاة الفروق الفرديَّة بين النّاس في التَّعامل معهُم، عنْ أبي هُريرة رَضي الله عنْه أنَّ رسولَ الله صلى الله عليْه وسلّم قال: «إذا صلّى أحدُكم بالنّاس فليُخفّفْ فإنَّ فيهم الضّعيف والسَّقيم وذا الحاجة» (٢)، وقال كذلك: «نحن معَاشر الأنبياء أُمرنا أنْ نُنزِل النّاس منازلهم ونكلّمهم على قَدر عُقولهم». (٣)

هذا فضلاً عنْ توجيههم، والنّصح لهم، والنّظر في شؤونهم، والاعْتِناء بتَربيتِهم تربيةً إسلاميّةً قوامُها السُّلوك الإيجابي القَويم الذي يتواءَم وطبيعة المجال الذي يعْتني بصِناعَة الإنْسان المسلم، ومَعونتهم، والرّفْق بهم، فلا يحقر ناشئاً، ولا يسْتصغر مبْتدئاً، ولا يعنف متعلّماً (٤)، ويعمَل على حثّهم على حُبّ العمَل والمثابرة فيه لأنّه ليس من سبيلٍ للنّجاح إلاّ بالاجتِهاد، وحبّ الحقِ والعدْل والعفة والصّدق وكرم الخلُق، والصّبر والثّبات وعدَم التّضجُر والتّقلّب ، حتى يكونوا أعضاءً حيّةً نافعةً في جسم المجتمع الذي يعيشون فيه .

كان الفِكر التّربويّ الإسْلاميّ حريصاً ومنذ البداية على إقامَة أُسُس سليمةٍ لطرُق تعليمٍ صالحةٍ تراعي شخصيّة المتعلم وتساعده على البَحث والتقصّي والصَّبر منْ أجل الوصول إلى المعْرفة . وفي هذا الإطار يتدخّل الشّيخ القاسمي، رحمه الله، فيُلزم المتعلّم باعتباره طرفاً مهمّاً في العمليَّة التّعليميَّة بمجموعةٍ من الأدْوار منْ شأنها أنْ تدْفعه إلى المشارَكة الإيجابيَّة والفعَّالة في العمليَّة التّربويَّة، ومنْ حيث إنَّ المشْهد التّعليميّ لا يكتمِل إلاّ بها ولعلّ أهمها: الرّغبَة في العلْم رغبة متحقّقٍ بفضائله عارفٍ بمنافعه، وأنْ يكون مُبتَغاه منْ وراء

(١) ينظر: السّابق، ص: ٢٨- ٢٩ .

(٢) رواه البخاري ١ / ٢٤٨، ومسلم ٣٣٩/١، وينظر كذلك: إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، دار الجيل، ١٩٩٥.

(٣) إحياء علوم الدّين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، ١ / ٥٧

(٤) ينظر: السّابق، ص: ١٧ .

ذلك إرادة مرْضاة الله، وأنْ يَبْتدئ بأوائل العُلوم ليتدرَّج إلى آخرهـا، وأنْ لا يـدْعوه مـا استَصعب عليْه إلى ترْكه، وأنْ يُكثر منْ المذاكرَة والمطالعَة فإنّ الدّأب يذلّل الصِّعاب، وأنْ يحرِص على كتابَة وتقْييد كلّ ما يسْمعه لأنّ «العلْم صيْد والكتابة قيْد»، وأنْ يعتَنـي بإجـادة خطّه، وأنْ لا يستَحيي منَ السّؤال في موضِعه بأدَب إستفهاماً لا جدلاً لنفي شـبهة أو إزالـة شكّ، وأنْ يلتَزم السُلوك الأمثَل للتّعلّم حين ساعة الدَّرس، فيَجلِس بين يدَي معلّمه فـي غايـة الأدَب والانْتباه والإصْغاء والسّكوت. (١)

وخُلاصة القَول، إنّ ما قدّمناه في هذه القِراءة الاستكشافيّة لكتاب مُهمٍّ منْ كتـب الشّـيخ العلامَّة جمال الدين القاسمي، إذْ توقفنا فيه عنْد جانب حسّاس في حياتِنا الاجتماعيّة يتعلّـق برؤيَته المنْهجيَّة والإجرائيّة النابعة، بطبيعَة الحال منَ الفِكر الإسْلاميّ، التـي تقـوم عليْهـا العَمليَّة التّربويَّة ويتوقّف عليْها الفِعل التّعليميّ إبتداءً منْ رأْسها وذرْوة سنامِها الذي هو المعلِّم باعتباره أداةً منْ أدوات التَّغيير الاجْتماعيّ، وانتهاءً عنْد قاعِدتها ومرْتكزها الذي هو المتعلِّم بصفته المدْخل الحقيقيّ إلى تحقيق التّنمية الشَّاملة والنَّهضة المنْشودة، يُعدّ إطلالةً سريعةً على ما هو مُكتَنز في تُراثنا منْ أفكار مُشعّةٍ ساطعةٍ يليق بنا، كلَّما استدعى المقام ذلك، أنْ ننقّـب عنْها ونستَحْضرها وننفُض الغبارَ عنْها ونقارنها بما إنتهتْ إليْه النّظريّات الحديثَة في أحْـدث صُورها وآخر مُسْتجَدّاتها.

(١) ينظر: السّابق، ص: ٢١، ٢٤.

مراجع المقال

١ــ إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، دار الجيل، ١٩٩٥ .
٢ــ إحياء علوم الدّين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، الجزء الأوّل .
٣ــ جمال الدّين القاسمي ــ حياته، وآثاره ــ، إعداد: محمد رياض المالح، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثّقافة والتّراث، دبي، د.ط، د.ت .
٤ــ جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب، الشيخ جمال الدّين القاسمي الدّمشقي، مؤسّسة قرطبة، د.ط، د.ت .
٥ــ صحيح البخاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ط، ١٣٧٧ ه .
٦ــ صحيح مسلم، مطبوعات محمد علي صبيح وأولاده، مصر، د.ط، د.ت .

مدرسة الشيخ جمال الدين القاسمي ومنهجه العلمي والفكري

د. نزار أباظة

المقدمة:

لم يظهر الشيخ جمال الدين القاسمي في دمشق خلال عصره على منهجه ذاك، منهج التجديد والإصلاح عن عبث ولا عن مصادفة، ولم يؤسس لمدرسة فكرية من فراغ.. ولم يشتهر من غير سبب. وإنما أظهرته الأوضاع غير الصحيحة واستعداداته العلمية ورأيه الراجح ونظرته العميقة.

لعل أهم ما أثَّر في القاسمي مجرياتُ عصره، ورجلٌ مثله سيكون ما يراه من حوله في بيئته حافزاً على تصرفات لا بد أن تصدر عنه، فالأحوال العامة كانت مضطربة سياسياً واقتصادياً وفكرياً واجتماعياً؛ فالدولة المترامية الأطراف بدأت بالانهيار شيئاً فشيئاً بعدما انهكتها الحروب، مما أثر في الاقتصاد، فعاش الناس في ضنك.. ولكنها مع ذلك تُحكم قبضتها في الداخل، وتستخدم عيوناً لا يتقون الله ولا يرعون إلاً ولا ذمّة، وولاة ليسوا على كفاية إلا ما رحم الله، يشايعهم علماء لم يفقهوا من الدين إلا رسوماً وشكليات لا يعرفون جوهره معها.. وآخرون انطووا على أنفسهم، لزموا حلقات دروسهم، يقرؤون كتباً بعينها على طريقة قديمة لم تتطور، ولا تخدم علومهم الواقع الذي يعيشون، غير فئة قليلة من أهل العلم لم تستطع أن تؤثر في واقع الجهل المتفشي في الناس الذين غدا الدين عندهم نوعاً من العادات والتقاليد.

إلى جانب هؤلاء طبقة واسعة من الصوفية الذين كانت لهم كلمة حاضرة. ولم تكن صوفية متبصرة إلا قليلاً، وقد أخذت عقول العامة بما أدخلت عليها من أوهام. وكان هؤلاء يثيرون الدهماء، وربما هددوا الكبار.. بل خافهم القاسمي نفسه في مرة من المرات، فلزم بيته مدة طويلة لا يخرج. وهم لا يريدون أن يغيروا مألوفاً خافوا عليه ولو كان على باطل. ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف٤٣/٢٣] فلما طلع القاسمي في سماء دمشق هلالاً وبدأ يكتمل بدراً، وطلع من غير مشرق الأهلة المعتادة لأنه أنار زوايا معتمة كشف عوارها..[1] أثار في الناس قلقاً عاماً، وفي الدولة قلقاً خاصاً.

فمن هو القاسمي؟

وماذا فعل؟

قال خير الدين الزركلي يصفه: «إمام الشام في عصره، عِلماً بالدين، وتضلعاً من فنون الأدب. مولده ووفاته بدمشق، لا يقول بالتقليد غير القائم على بصيرة».

نشأ القاسمي كما ينشأ لداته، فعرف الكتاتيب، وتعلم بها القرآن، فحفظه، وشدا علوم العربية، وجوّد الخط على أحد خطاطي الأتراك بدمشق.. ثم قرأ بعد ذلك في مكتب[2] الملك الظاهر مقدمات العلوم، وانضم مع هذا إلى حلقات الدروس بجامع السنانية في باب الجابية، يقرأ على والده و على الشيخ حسن جبينة الدسوقي تلميذ جدّه.

فلما شب انصرف كله إلى العلم، وانكب على كتبه، لا يضيّع من وقته حصة إلا ويغتنمها في الدرس والحفظ والمطالعة واقتناص الفوائد. وانكبّ على الكتب الأمهات لا يعرف لهواً ولا راحة منذ الصباح حتى المساء، وأخذ يتردد على كبار علماء دمشق من الطبقة الأولى، يأخذ عنهم في تخصصاتهم، ويقرأ عليهم ما استطاع، فصحب الشيخ أحمد الحلواني الكبير شيخ قراء الشام، عرض عليه قراءاته، وحضر دروسه، والشيخ سليم العطار أحد أعيان العلماء الكبار، كتب له إجازة عامة وعمره آنئذ ثماني عشرة سنة، والشيخ بكري العطار من

---

(١) للتوسع في موضوع الحياة العامة لعصر القاسمي انظر كتابنا «جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام» دمشق، دار القلم، ١٩٩٧م.

(٢) كانت المدرسة آنذاك تسمى المكتب، ومنها مكتب عنبر الثانوية المشهورة التي كانت بدمشق. واستعمل شوقي الشاعر هذا التعبير في قصيدته التي يقول فيها:

ألا حبذا صحبة المكتب ... وأحبب بأيامه أحبب

ويا حبذا صبية يمرحون ... عنان الحياة عليهم صبي

شيوخ العلم وأكابرهم ومشاهيرهم. ولازم الشيخ محمد الخاني النقشبندي الذائع الصيت فاستفاد منه في التصوف أولاً.. ثم تركه، وقرأ على مفتي الشام العلامة الشيخ محمود حمزة، ولعله انتفع بفكره النير وشخصيته الفذة الآسرة كما انتفع بمنهج الشيخ طاهر الجزائري أحد أعلام النهضة العربية الحديثة.

ومع انتفاع جمال الدين بشيوخه ووعيه لعلمهم فإنه أضاف إلى ذخيرته انكبابه على الكتب التي لم يقرأ فيها على الشيوخ واطلاعه على المجلات العلمية، وكان الاطلاع عليها غير شائع أبداً، وهذا في زمن ندرة المطبوعات التي كانت تصل على استحياء من مصر والهند وتركية، وفي وقت جمد فيه كثير من الشيوخ على كتب معينة لا يغادرون القراءة فيها، يبدؤون بها ويعيدون.

وما جاوز القاسمي سن العشرين حتى رسخت قدمه في العلم، واستنار قلبه بالفكر، واستوفزت همته بالحماس، فأنكر ما كان يرى عليه حال الوطن من التأخر، وآمن بالعلم سبيلاً للنهضة وبالدعوة طريقاً إليها.. ورأى نفسه مسؤولاً وأنّ عليه التغيير.

ومن هنا جلس للتدريس في جامع السنانية، وكانت له حلقته التي اشتهرت، ولفتت نظر العيون الذين نقلوا للوالي ما جعله يحذر من الرجل ويخضعه للمراقبة.

ومما زاد الطين بلّة أن اجتمع حول القاسمي أصدقاء ومعارف وعلماء وطلاب من الشباب المتنورين من أمثال عبد الرزاق البيطار وأحمد الحسني الجزائري أخي الأمير عبد القادر الجزائري، وسليم البخاري، وسليم سمارة، وتوفيق الأيوبي، وأمين السفرجلاني، وسعيد الفرا، ومصطفى الحلاق، وكان هؤلاء نجوماً في سماء مظلمة، وحركة مؤنسة في عصر جامد، وعلماء في زمن اشتد جهل العامة فيه وجمدت أفكارهم.. فكانوا يجتمعون على مسائل العلم والفكر والتنور..

وعندئذ هابهم الوالي عموماً، وانفتحت عينه على القاسمي خصوصاً، وقد أدهش الولاة أنه ما بلغ ستاً وعشرين سنة حتى عُرف في دمشق وما حولها عالماً يقر له العلماء، ويقصده الناس، فيحرك فيهم العقول ويثير عندهم الإسلام الصحيح.

وإذ ذاك سعى حساده وأعداؤه لدى الوالي الذي وجه إليه تهمة إحداث مذهب جديد هو المذهب الجمالي، وتلك جريمة اقتضت أن يُلقى القبض عليه ويقدم للمحاكمة في حادثة سميت «حادثة المجتهدين» في زمن أقفل فيه باب الاجتهاد ولا ينبغي لأحد أن يفتحه.. ولكن رب ضارة نافعة، ذلك أن الحادثة حركت الحياة الدينية والفكرية آنذاك، وصار الشباب يتحدثون في التنوير ويثورون على الجمود الذي كان الوالي يكرسه. وكان سبب الحادثة أن القاسمي أخذ يجتمع مع من ذكرنا من العلماء للقراءة والمذاكرة، ولمّا لم يقم دليل على التهمة أمر

الوالي بالإفراج عنه، فخرج من محبسه أكثر شهرة ورفعة شأن.. وبدأ مرحلة جديدة من حياته قوياً صامداً، وجعل يدعو للتجديد في العلم وفي أسلوب الحياة.

ولكن تهمة الاجتهاد التي أخذت تعني آنذاك مصطلح «الوهابية» بقيت تلاحقه، وبقيت عيون الدولة تترصده تحسباً وخوفاً، وظلت وشايات الحسّاد ترفع ضده التقارير إلى الوالي وازداد عليه خصومه من الصوفية الذين تتعاطف معهم الدولة[1]، وتخشى القاسمي وأمثاله من الذين يريدون إيقاظ النائمين، وتنبيه الغافلين وفتح عقول الجامدين.

ولا شك أن الدولة كانت تخشى القاسمي خشية سياسية لا كخشية الصوفية الذين تتألفهم، تخاف أن يمتد أثره إلى غيره، فتقوم في وجهها حركة مناوئة تكون امتداداً للوهابية في نجد، وقد تجلّى خطر تلك حين هددت الدولة العثمانية، فوصل مقاتلوها إلى جنوب بلاد الشام، ودخل مسلحون منهم إلى بلدة مزيريب جنوب سورية، فأزعجوا الدولة وأقلقوا راحتها.. فسلطت عليهم إبراهيم باشا المصري فغزا نجداً، وقتل ناساً من أتباع محمد بن عبد الوهاب، وأسر آخرين وهدم بيوتاً وخرّب أراضي..

وما كان القاسمي ولا منهجه ولا آفاقه كذلك، وما كان ينتمي إلى الوجهة التي كانت عليها الحركة الوهابية في المجابهات العنيفة والشدة، وإنما كان عالماً يدعو إلى نبذ التقليد الأعمى ولا يدعو إلى العنف ولا المصادمة.. ولكن التقليديين والجامدين يكرهون التجديد ويخافون التغيير، فلذلك يجابهون كل من يدعو إليهما.. ومن هنا كان الأنبياء والمصلحون هم الذين يتعرضون للمحنة دوماً.. وربما يدفع أحدهم روحه ثمناً لفكره.. «اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون».

و هؤلاء العلماء الذين يسميهم القاسمي الحشوية الذين التف عليهم العامة هم الذين سخطوا على الدولة، وقالوا: إنها تريد أن تُخرج الناس عن دينهم حين صدرت الإرادة السلطانية بإعادة تطبيق القانون الأساسي (الدستور) عام ١٩٠٨ فوقف القاسمي مع الدولة وقال: «ليس في القانون ما يخالف الشرع» ومع ذلك فلم يرحمه ولاة الأمور، ولم يحفظوا له تلك اليد، وكان الدستور عليه شديداً، أشد من الأيام السالفة؛ إذ وجّه إليه الأتراك الاتحاديون دعوة هو والشيخ عبد الرزاق البيطار إلى المحكمة بتهمة تأسيس «جمعية النهضة السورية» التي تطالب باستقلال بلاد الشام الإداري عن الدولة، وتدعو إلى قيام حكومة عربية، وتتصل بالوهابيين في نجد. ولكن القضية اتسعت وخاف المسؤولون من نتائجها غير الحميدة، فطويت.

---

(١) وهؤلاء هم الذين أثاروا الدولة من قبل على أبي خليل القباني وأحرقوا مسرحه، وأخرجوه من الشام بعد أن استصدروا فرماناً بذلك.

ويبدو من هذا الاتهام أن القاسمي يبدو في عيون الحكومة وطنياً صادق الوطنية، يكره الظالمين من الولاة الذين جاؤوا زمن الأتراك الاتحاديين، ممن أذاقوا الناس الويلات، وأرهقوهم.. وأدرك هؤلاء موقفه، وعرفوا خبايا نفسه، ولذا كانوا يتربصون به الدوائر خوفاً من مواقفه وفكره أن يتأثر به الناس، وكانوا يسلطون عليه الجواسيس وطبقة العلماء الحشوية، فكانوا يزعجونه مرة، وتزعجه الحكومة مرة أخرى، فيكون مطلوباً دوماً مراقباً على كل حال، خصوصاً عندما تصدر عنه تصرفات ما.. فحين علمت الدولة أنه دفع للمطبعة كتابه «دلائل التوحيد» داهمت بيته، وصادرت مسودات الكتاب وثلاثة أكياس كبيرة من كتبه، وأحالتها إلى المحكمة التي عقدت من أجلها هيئة لدراستها. حتى صدر قرار براءته، إذ لم يجدوا فيما صادروه ما يدفعهم إلى اتهامه.

وقامت الدنيا في دمشق على الشيخ القاسمي قومة شديدة حينما جاءها السيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار المعروفة، وكان رتب القاسمي له لقاءاتٍ في جامع دمشق وخطباً، فثار العامة وهددوا الضيف تهديداً اضطره إلى قطع الزيارة والرحيل. ولم يهدأ الخصوم مع ذلك وإنما استمروا في تهديدهم للقاسمي أكثر من شهرين، اضطروه فيهما إلى البقاء في بيته يتوقع الشر، حتى هدأت الفتنة، ولكن النفوس لم تهدأ ضده، إلا فيما بعد في زمن متأخر.

ولم تمضِ مدة حتى فاجأه المرض فالموت صغيراً لما تكتمل له خمسون سنة، وهو في أوجه عطائه.. إلا أنه ترك في الشام مدرسة ذات منهج واضح يعيد فيه للدين ألقه بعيداً عن الخرافات، قائماً على العلم والتسامح والحجة، ينير الدرب لحياة كل غافل أو تائه أو مأخوذ بغير الحق.(١)

فما أبعاد مدرسة القاسمي وإلام تهدف؟ وما الملاحظات التي نجدها عليه؟

١-عاش جمال الدين القاسمي عمره القصير قلق البال مشغول الفكر.. أقلقه تأخر الأمة وانحراف عقيدتها، فوجد أن الكتاب والسنة هما الملجأ الوحيد لاستعادة العزة والكرامة، فنادى بذلك وجاهد من أجله. ودعا إلى البعد عن الخرافة وفهم الدين فهماً صحيحاً غير مغلوط.

٢-تعاون مع لفيف من العلماء، أصحاب العقول النيرة، وكان حضوره فعالاً معهم، يرى نفسه بهم، ويبلور معهم نهج العلم والحق والحرية، ولذلك خافت الدولة من القطب المحرك لهم.

٣-كان القاسمي صاحب قلم، ويمكن بقلمه أن ينشر في الخفاء مالا يمكن نشره في العلن، ولذلك حاربته الدولة أيضاً.

---

(١) من أراد المزيد والتفصيل في حياة القاسمي فليرجع إلى كتابنا «جمال الدين القاسمي» المذكور آنفاً.

٤-كان القاسمي متنبهاً للحوادث التي تجري في زمانه، اجتماعية كانت أم سياسية، يقرؤها قراءة صحيحة ويعيشها كما ينبغي؛ فهو يتابع الدستور ويُحسن معرفة ما وراءه، ويشجع على مثله، ويخالف كثيراً من أهل العلم بأنه يخالف الدين.

٥- لما كان القاسمي صاحب دعوة وإصلاح فقد امتدت صلاته إلى خارج دمشق، بل إلى خارج بلاد الشام، فربطته صداقة بجماعة من العلماء المتنورين الذين كان لهم أثرهم فيما حولهم لتقوية الدعوة التي قام بها، فاتصل بالسيد رشيد رضا، وبالشيخ محمد عبده والعلامة أحمد تيمور باشا في مصر، والشيخ مصطفى الغلاييني ومصطفى نجا من لبنان، وبعبد الحي الكتاني وعبد الرحمن الكتاني من المغرب، ومحمد البشير النيفر من تونس، وشكري الآلوسي ونعمان الآلوسي من العراق، وبسلطان مراكش مولاي عبد الحفيظ.

٦- كما استقطب القاسمي ثلة من خيرة الشباب آنذاك تتلمذوا على أفكاره وجدوا فيها تعبيراً عن الحرية والوطنية والعلم، وعليهم قام صرح النهضة كمحمد بهجة البيطار ومحمد جميل الشطي وحامد التقي وعبد الحميد الزهراوي وأحمد طبارة وشكري العسلي وعبد الوهاب الإنكليزي وعبد الرحمن الشهبندر ورفيق العظم وشكيب أرسلان ومحمد كرد علي ورشيد بقدونس وفارس الخوري ولطفي الحفار وعبد القادر بدران.. وغدا هؤلاء فيما بعد من مشاهير دمشق الأعلام.

٧-امتدت آثار مدرسة القاسمي حتى اليوم عبر تلاميذه، فنشروا فكره، وظهر لهم تلاميذ تأثروا بهم وحملوا فكرهم من أمثال علي الطنطاوي ومحمود مهدي استانبولي وعبد القادر الأرناؤوط وشعيب الأرناؤوط وناصر الدين الألباني.. وآخرون مثلهم ممن تركوا مؤلفات وعلماً وأثراً في الإرشاد الاجتماعي.

٨-لم تكن المدرسة السلفية التي أقامها القاسمي في الشام في توجهاتها العامة تقوم على المخاشنة والتعرض للآخرين بطريقة المصادمة، بل كان القاسمي منصرفاً إلى العلم يبشر به بطريقة لطيفة؛ فلا يكفّر أحداً ولا ينال من أحد ولا يتناول أعداءه بالسوء ولا يذكر أسماءهم وقد لقي من بعضهم الأَلاقي.

٩-كان للقاسمي أسلوب في مدرسته خالف فيها كثيراً من الذين يسمون أنفسهم السلفيين، فلم يكن يتخذ ثياباً مخالفة لثياب العلماء الدمشقيين وكان يحتفل بالمولد الشريف، ورمم قبر أبيه، ودعا ناساً لحضور ختم صنعه له.

١٠- كان القاسمي منفتحاً في اجتهاده وعلمه على تيسير الديانة والأخذ بمقاصد الشريعة والفتوى بما يصْلح الناس؛ فكان لا يلتزم مذهباً معيناً وإنما يأخذ من المذاهب ما ينفع الزمن ولذا نقم الجامدون عليه كاعتماده على أقوال في فتوى الطلاق على غير المشهور.

وبعد

فقد أسس القاسمي لمنهج معتدل لم يفهمه كثير ممن حوله من الجامدين؛ فهو وإن كان سلفياً إلا أنّه اتبع لباب دعوة السلفية، بخلاف بعض متبعيها من الذين جنحوا فيها إلى الشدة أو التطرف فنفروا الناس، في حين كان القاسمي ييسر عليهم، ولا يكفّر أحداً مادام يستقبل القبلة، إلا أنّ ذنبه كله أنه يريد النهوض بالأمة ويكره الشطحات الجهل بين ناس لا يعرفون فضله.

هذا هو جمال الدين القاسمي الذي كان أحد أفراد الأعلام ليس بعلمه فحسب.. وإنما بتأسيسه منهجاً وإنشائه مدرسة واضحة المعالم، ظهر فضلها فيما بعد على أيدي العلماء الناصحين بشكل أو بآخر.

أهم المصادر والمراجع:

١-الأعلام خير الدين الزركلي بيروت، دار العلم للملايين ط٩ ١٩٩٠م.
٢-تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦.
٣-جمال الدين القاسمي وعصره ظافر القاسمي دمشق، مكتبة أطلس ١٣٨٥هـ
٤-جمال الدين القاسمي أحد علماء الإصلاح الحديث في الشام نزار أباظة دمشق، دار القلم، ١٤١٨هـ =١٩٩٧م. (ويرجع إلى قائمة المصادر والمراجع فيه).
٥-حيلة البشر في تاريخ القرن الثالث عشر ١-٣ عبد الرزاق البيطار دمشق، مجمع اللغة العربية ١٣٨٢/١٣٨٠
٦-شيخ الشام جمال الدين القاسمي محمود مهدي الاستانبولي بيروت، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ

المنحى البلاغي في فكر جمال الدين القاسمي
قراءة في عتبة «محاسن التأويل»

د. زروقي عبد القادر(*)

ملخص البحث:

يتركز هذا البحث حول الجانب البلاغي عند العلامة جمال الدين بن محمد القاسمي، من حيث اهتمامه به وحثه على تملّك ناصية اللغة، حتى يتمكن المتتبع لآي القرآن الكريم من وعي ما تحمله من دلالات، وتذوق ما فيها من جمال أسلوبي وسحر بياني انطلاقا من تفسيره «محاسن التأويل» الذي سخره للوقوف على خزائن الأسرار بتبيان ما اعتبره فوائد وفرائد السلف في التفسير اعتمادا على النصوص النقلية خاصة، بداية من القرآن نفسه، ثم الرجوع إلى أحاديث النبي صلى الله علية وسلم.

لكن هذا لم يمنع الشيخ من الالتفات إلى البلاغة العربية التي جاء البحث لمحاصرتها، وتبيان كيفيّة تبدّيها في ظلّ تنوّع مناقشته للقضايا الشرعية المتعلقة بتفسير القرآن، ومن القضايا التي وقف عليها: الأخذ بمطلق اللغة، وإدراك معاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها، فهم الشريعة قائم على معهود فهم العرب الأُوَل، وشرط الفهم والإفهام، والصورة البلاغية ووظيفتها الإفهامية، قضية اللفظ والمعنى وأولوية التركيب، وحقيقة المجاز بين القبول والرفض.

كشفت لنا هذه المحطات جانباً علمياً آخر متمثلاً في الاتجاه البياني القائم على الروح البلاغية العربية الصحيحة، أضفناه إلى غيره من الجوانب العلمية المشرقة في شخصية هذا العالم النحرير بفضل ما تركه من مؤلفات كثيرة، إذا ما قيست بعمره القصير، حتى إنه قيل فيه: «لعل الطريق وحده هو الذي خلا من قلمه».

(*) جامعة عبد الرحمن بن خلدون تيارت كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها.

تعاظم الاهتمام بالبلاغة في كنف البحوث اللغوية ذات التوجه الديني الواضح جداً وهو ما عُرِف باسم «الدرس الإعجازي» وكان موجها للخطاب القرآني يثبت مدى حجّيته في الإعجاز، لذا كانت البلاغة في أول عهدها عند المسلمين من العلوم الإسلامية والعربية الخالصة التي لا تشوبها شائبة، كما كانت البلاغة عندهم مما يفقه في إدراك المعجزة القرآنية؛ لأن الإنسان كما يقول أبو هلال العسكري «إذا أغفل علم البلاغة، (...) لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف وبراعة التركيب، (...) مع سهولة كلمه وجزالتها، وعذوبتها وسلاستها»[1]، ولم يغب هذا الربط بين البلاغة والقرآن عن ذهن نقاد وبلاغيي المغرب العربي خصوصاً في القرن الثامن للهجرة، فقد اعتمدوا فن البلاغة مُرتكزاً لفهم الخطاب القرآني من خلال ما ألّفوه من مدونات ركزوا فيها على علم البلاغة العربية، فقد دققوا في أفانينها، بل رأوا أنه لا يمكن ضبط علم البلاغة إلا إذا عُضِد بالمنطق كي تأخذ شكل القوانين لأبواب الكلام ومناحيه، وها هو ابن البناء المراكشي (ت٧٢١) يكشف عن ذلك حينما أراد محاصرة كليات البلاغة لفهم القرآن والسنة وفنون القول؛ لأنّه يعتقد أنَّ الأرضية التي يقوم عليها البحث البلاغي، هي القرآن الكريم؛ وذلك لمَّا كان «للناس بيان، ولكل شيء تبيان، قصرت دون بلاغته وبراعته الفهوم، وانحصرت تحت كلياته وجزيئاته جميع العلوم (...) فقامت به الحجة»[2].

والحجة البلاغية عند ابن البناء قامت على القرآن وبه، وليس على غيره، بمعنى أنه لم يضع مرجعاً آخر له غير القرآن، فمن المؤكد أن النص القرآني كان قاعدة لكل ما ذَكرهُ من الوجوه البديعية، والصور البيانية، لذا بدا مجمعاً من بداية كتابه على تقديم بلاغة القرآن إلى الأذهان حيث قال «وبعد، فغرضي أن أقرب في هذا الكتاب[الروض المريع في صناعة البديع] من أصول صناعة البديع، ومن أساليبها البلاغية ووجوه التفريع، تقريباً غير مخلّ، وتأليفاً غير مملّ، (...) ومنفعته في زيادة المنة وفهم الكتاب والسنة»[3].

ولم يبتعد أبو محمد القاسم السجلماسي(ت٧٣٠) عنه كثيراً، إذ كرس كلَّ اهتمامه إلى الاحتفاء والضبط لما أسماه «بقوانين أساليب النظوم»، فوضع كتابا تُعرف به أسرار الإعجاز في القرآن، غايته منه «إحصاء قوانين أساليب النظوم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع، (...) وتحرير تلك القوانين الكلية، وتجريدُها من المواد الجزئية

(١) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ص:١.

(٢) الروض المريع في صناعة البديع، ابن البناء المراكشي العددي، تحقيق رضوان بنشقرون، ص:٦٧.

(٣) الروض المريع، ابن البناء المراكشي، ص:٦٨.

بقدر الطاقة»[1]، وهذا إيماء لوضع جرد إحصائي لأساليب التعبير، كما أنّ هذا الضبط للقوانين يأتي استجابة عنده لـ «الوقوف على لطائف معاني التنزيل، ومعرفة وجه الإعجاز والنظم»[2]، ومن ثمة كانت الانطلاقة من خلفية عقدية تسير في مشروع المنظومة المعرفية العربية في شكلها الواسع الخاضع لأسلمة المعرفة.

لكن هذا لم يمنع غير البلاغيين والنقاد من الاهتمام والتركيز على الخطاب البلاغي، فلقد أولى المفسرون حرصاً كبيراً على هذا الخطاب فجعلوا منه العتبة التي يُرتقى منها إلى فهم القرآن، مع تفاوت فيما بينهم في درجة هذا الاهتمام، واستجابة لذلك فإننا نلمس أولوية نحو التوجه لهذا المنحى البلاغي عند مفسري القرنين الثالث عشر والرابع عشر، على اختلاف مشاربهم المعرفية واتجاهاتهم الفكرية وتعدد مراميهم ومناهجهم في تفاسيرهم، ومن أولئك الشيخ العلامة جمال الدين بن محمد بن سعيد بن قاسم بن صالح بن إسماعيل بن أبي بكر القاسمي المولود عام ١٨٦٦م والمتوفى عام ١٩١٤م في تفسيره المسمى «محاسن التأويل» وكان الشيخ كما قال عنه السيد محمد رشيد رضا «علامة الشام، ونادرة الأيام، والمجدد لعلوم الإسلام، محيي السنة بالعلم والعمل والتعليم، والتهذيب والتأليف، وأحد حلقات الاتصال بين هدي السلف، والارتقاء المدني الذي يقتضيه الزمن»[3]، بهذه الشهادة نرى في الشيخ القاسمي ذلك السلفي الذي يريد أن يعود في آنه بالأمة إلى هدي السلف وفق ما تفرضه النصوص الشرعية، لكن بفهم لا يغيّب الواقع ولا يرفض مستجدات الزمان الحاضر، وتفاعلاً مع هذا المستوى الراقي من الوعي اندفع أمير البيان «الأمير شكيب أرسلان» أثناء تقديمه لكتاب «قواعد التحديث» للقاسمي إلى إرشاد الشباب وحثّ «جميع الناشئة الإسلامية، التي تريد أن تفهم الشرع فهماً ترتاح إليه ضمائرها، وتنعقد عليه خناصرها، أن لا تقدم شيئا على قراءة تصانيف المرحوم الشيخ جمال الدين القاسمي»[4].

هكذا يتراءى لنا الشيخ القاسمي بزي ذلك الأصولي الذي استمد خطابه من القواعد الأولى التي وضعها علماء الأمة وفطاحل علومها اعتمادا على مقتضيات الشريعة، لكن بين ذلك السلفي وهذا الأصولي كيف لنا أن نلتمس الشيخ القاسمي البياني الذي لا يرى غِنىً عن الاتكاء على علم البلاغة العربية لإدراك هذه الشريعة وفق أصولها الصحيحة.

---

(١) المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السجلماسي، تحقيق: علال الغازي، ص:١٨٠.

(٢) المنزع البديع، السجلماسي، ، ص:١٧٩.

(٣) محاسن التأويل، تأليف علامة الشام محمد جمال الدين القاسمي، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، ج:١ ، ص:٣.

(٤) قواعد التحديث، من فنون مصطلح الحديث، العلامة جمال الدين القاسمي الدمشقي، تحقيق: شيخ مصطفى شيخ مصطفى، ص:١٢.

مما لا شك فيه أن الشيخ القاسمي لم يُرِد بتفسيره تبيان بلاغة القرآن ونكته البيانية كما أرادها مثلاً معاصره الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من تفسيره «التحرير والتنوير» الذي أعلن منذ البداية أن غايته واهتمامه من تفسيره هو «بيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال»(١)، وإنما أراد القاسمي كما صرح بنفسه بعد أن استخار الله تعالى فاهتدى إلى ما قاله هو عن نفسه «أودعه [التفسير] ما صفا من التحقيقات، وأوشحه بمباحث هي المهمات، وأوضح فيه خزائن الأسرار، وأنقد فيه نتائج الأفكار، وأسوق إليه فوائد التقطتها من تفاسير السلف الغابر، وفرائد عثرت عليها في غضون الدفاتر، وزوائد استنبطتها بفكري القاصر، مما قادني الدليل إليه، وقوي اعتمادي عليه»(٢).

إذاً كانت غاية الشيخ القاسمي من تفسيره البتّ في القضايا المختلفِ فيها، وهو ما يشكل عنده مهمات المفسرين، كما الوقوف على خزائن الأسرار بتبيان ما اعتبره فوائد وفرائد السلف في التفسير اعتمادا على النصوص النقلية خاصة، بداية من القرآن نفسه، ثم الرجوع إلى أحاديث النبي صلى الله علية وسلم، وبعد ذلك يكون النظر فيما كان من أقوال العلماء الذين سبقوه، لكن بين كل هذه المرجعيات التي يرسمها الشيخ القاسمي لعلم التفسير الذي يرى فيه أنه أعلى العلوم الشرعية شأناً وأقوها برهاناً و أوثقها بياناً وأوضحها تبياناً، كما أنّ تلك العلوم الشرعية والمعارف الدينية هي أعظم ما تتنافس فيه الأمم لأنها أجل أصناف العلم وأرفعها(٣) هل يقصي الشيخ علم اللغة وفرائد الأدب بما في ذلك علم البلاغة، وهي ليست من صلب علوم الشرع، وإنما من علوم الآلة التي تساعد على فهم تلك العلوم الشرعية ويتحقق بها استيعابها، وعلى رأس ذلك علم التفسير؟.

ولمّا كان من العسير علينا تتبع موقع اللغة العربية وعلومها خاصة علم البلاغة، وموقف الشيخ القاسمي منها في خطابه بمختلف مناحيه الإصلاحي والفكري والدعوي والشرعي خاصة في تفسيره «محاسن التأويل» في بحث كهذا، فقد وقع الاختيار على عتبة هذا التفسير المتمثلة في جزئه الأول ذي ٣٥٣ صفحة، وتركَزَّ البحث في المنحى البلاغي، فكان السؤال: كيف تجسد تركيز الشيخ القاسمي على الجانب البلاغي واهتمامه به وحثه على تملّك ناصية اللغة؟ حتى يتمكن المتتبع لآي القرآن الكريم من وعي ما تحمله من دلالات، وتذوق ما فيها من جمال أسلوبي وسحر بياني.وكيف استطاع هذا العلامة الذي تفخر به بلاد الشام أن يلتفت

(١) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج:١، ص:٨.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١،ص:٥.

(٣) ينظر: محاسن التأويل، القاسمي، ج:١،ص:٤.

إلى البلاغة العربية من جهة، ويركز على القضايا الشرعية، ويؤصل لمباحث طالما اختلف فيها سلفنا الصالح من جهة أخرى؟.

شكّلت عتبة «محاسن التأويل» جزءاً كاملاً من أصل الأجزاء السبعة عشر من التفسير، وقد عُدّ هذا الجزء المقدمة المشتملة على قواعد التفسير التي تعددت إلى إحدى عشرة قاعدة، أولها: قاعدة في أمهات مآخذ التفسير، وآخر هذه القواعد: قاعدة في هل في القرآن مجاز أم لا؟ وما بين هاتين القاعدتين قواعد تناقش قضايا مختلفة منها الحديث عن أصح التفاسير، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والقراءة الشاذة، وقصص الأنبياء، وغير ذلك من القضايا التي تضمنتها هذه المقدمة.

فكيف تبدّى المنحى البلاغي لهذا العلاّمة بين تنوع مناقشته للقضايا الشرعية المتعلقة بتفسير القرآن؟، هذا ما نريد الإجابة عليه وتبيّنه من خلال وقوفنا على عتبة هذا التفسير.

١ـ الأخذ بمطلق اللغة:

يقر الشيخ القاسمي بالمنابع والمآخذ الكثيرة التي يجب على الناظر في القرآن لطالب التفسير أن ينهل منها وأن يعتني بها، ويحصر الشيخ أمهات هذه المآخذ المتعددة في أربعة، فيعدُّ الأخذ باللغة مطلقاً المأخذ الثالث منها، وهو ما يخصنا هنا، ويأتي بعد النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو المأخذ الأول، في حين يمثّل المأخذ الثاني عنده الأخذ بقول الصحابة رضوان الله عنهم، وهذا يدل على عنايته باللغة واحتفائه بها انطلاقاً من أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، لذلك فهو يستشهد بما رواه البيهقي في «الشعب» عن مالك قال: «لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالاً»[١]، ولعله يريد من وراء سوقه هذا القول التأكيد على ما أشار إليه في حديثه من أنّ علم التفسير منه ما يتوقف على النقل، ومنه ما لا يتوقف عليه، فيُكتفى في تحصيله الثقة على الوجه المعتبر، وهو ما يوحي بضرورة التفرقة بين التفسير والتأويل، فالأول يكون الاعتماد فيه على النقل، بينما الثاني فهو المستنبَط الذي يُعتمد فيه على النظر، فيفسَّر وينظر فيه من حيث اللغة، بداية من الصحابة، وإن كان ما لم يرد فيه نقل قليلاً، فإن «طريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق»[٢]، يعني أن الحاصل من هذا الفهم يقوم على الاطلاع على معاني العرب وكيفية استعمالهم للألفاظ على حسب السياقات الواردة فيها.

---

(١) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١،ص:٨.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١،ص:١٢.

بهذا الوقوف على لغة العرب يجعل الشيخ القاسمي صنفاً من التفسير قائماً على المعرفة باللغة العربية وببلاغتها وبكيفية تأدية المعنى بحسب مقاصد الكلام وأساليب العرب، حتى وإن كان هذا الصنف من التفسير لا يستقل بنفسه عن الصنف الأول الذي يكون فيه الاعتماد على النقل هو الأساس، إلا أن العبرة بوجوده انطلاقاً من الاهتمام بالبلاغة ومناحي القول عند العرب[1].

٢ـ إدراك معاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها:

يرى الشيخ القاسمي فيما استشهد فيه بقول الشاطبي في الموافقات من أن «المسائل البيانية، والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن»[2] أنّ الإدراك لمعاني الكلام في اللغة العربية هو ما يسمح بالوقوف على تلك المسائل البيانية والصور البلاغية التي يزخر بها القرآن الكريم، فإذا انعدم إدراك معاني العربية لم يتسنّ لمتلقي القرآن والعامل على فهمه أن يستشعرا هذا الإعجاز القائم على الفصاحة فضلاً عن فهم ظاهر الآية، ومن الأمثلة والشواهد الكثيرة التي تثبت ضرورة العلم بمعاني الكلام العربي التفريق بين لفظي «ضيّق وضائق» مثلاً، فقد ورد الأول في قوله تعالى:﴿ **فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾[3]، فهنا يدل لفظ «ضيق» انطلاقاً من سياق الآية أنّ الله إذا شاء أنْ يضل أحداً يجعل صدره ضيّقاً في حال شديدة الانقباض لا يتسع لشيء منَ الهدى ولا يَخلُصُ إليه شَيءٌ من الإيمان، كحال مَن يصعد في طبقات الجو العليا، فيصاب بضيق شديد في التنفس. وكذلك يجعل الله صدور الكافرين شديدة الضيق والانقباض.

في حين ورد لفظ «ضائق» الآخر في قوله جل وعلا ﴿**فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَآئِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاء مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾[4]، فالله عز وجل هنا يسلّي رسوله صلى الله عليه وسلم عما يلاقيه من عنت المشركين، ويحثّه على عدم ترك شيء من تبليغ ما أمره بتبليغه لهؤلاء المشركين، فلذا لا ينبغي أن يضيق صدرك أيها النبيّ بأفعالهم الذميمة، وبأقوالهم الباطلة، وأنْ لا يصرفك ذلك ولا يَثنيك عن الدعوة إلى الله، وأن لا تتضايق مما يقولون.

---

(١) ينظر، محاسن التأويل، القاسمي، ج:١،ص:١٤.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٥٦.

(٣) سورة الأنعام، الآية:١٢٥.

(٤) سورة هود، الآية:١٢.

فالملاحظ أن المادة اللغوية بين اللفظين واحدة، فقد قال ضائق في الآية الثانية، ولم يقل ضيق ليدلّ على اتساع صدره عليه الصلاة والسلام وقلة ضيقه، بينما كان استعماله لها في الآية ليدل على الضيق الشديد والانقباض وعدم اتساع قلوب الكفار ومن شاكلهم. فمن لا يعرف علاقة اللفظ بالسياق في الاستعمال العربي لا يمكنه الوقوف على المعنى الصائب في الخطاب القرآني.

من ذلك أيضاً على سبيل التمثيل الفرق في لفظ «سلام» حين ورد مرة مرفوعاً وأخرى منصوباً وكلاهما وقع بعد الفعل، قال في سورة هود حيث قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُواْ سَلامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ**﴾ (1)، يتبين الوجه البلاغي لهذه الآية في أنّ سلام إبراهيم عليه الصلاة والسلام أبلغ من سلام الملائكة، إذ إنّ النصب «سلاماً» إنما يتجه على إرادة الفعل الناصب، وأنّ تقدير الكلام «سلمنا سلاماً»، وهذه العبارة مؤذنة بحدوث التسليم من الملائكة، فالفعل يجب أنْ يكون وجوده متأخراً عن وجود الفاعل، مما يستلزم نسبة الفعل إليه للإشعار بذلك، وهذا على خلاف سلام إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فإنّ سلامه مستغنٍ عن تقدير الفعل لارتفاعه بالابتداء، فلم يكن مستلزما لما يشعر بحدوث التسليم وتجدده، لذلك اقتضى الثبوت على الإطلاق، وما هو ثابت مطلقاً أبلغ مما يعرض له الثبوت في بعض الأحوال(2).

إن المعرفة بالكيفية التي توظف بها آليات اللغة تسهم في صناعة المعنى، بل إن هذه المعرفة واجبة لإدراك المعنى الأصل الذي هو بمثابة السيد في اللغة العربية، ومن ثم في فهم النص القرآني، خاصة فيما تعلق بدلالته الظاهرة التي ينبغي ألا تتميز بتعارضها عن الدلالة الباطنة أو الخفية، وهكذا نكتشف مدى حرص الشيخ القاسمي على ضرورة الاضطلاع بأسرار الخطاب البلاغي العربي لإدراك معاني التنزيل وحقائق التأويل؛ لأنه بمثل هذه اللطائف يصنع الفارق بين الخطابات من حيث أوجهها البلاغية، وكذا الوصول إلى المعاني التي يحملها كلّ خطاب نتيجة تشكّل بنائه الأسلوبي بوجه مختلف عن الآخر، وإن كانت تلك الآليات من جنس اللغة ذاتها، إذ بإدراك هذه الفروقات القائمة بين أصناف هذه المتشابهات الواقعة في صلب الكلام العربي، يمكن الوصول إلى فهم ظاهر الآية وهو ما يركز عليه الشيخ القاسمي، على غرار ما فعله علماء البيان وبلغاء الأمة المتأخرون حين اهتموا بمثل هذه الجزئيات في الخطاب؛ لأنه «إذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربيّ، فقد

(1) سورة هود، الآية: ٦٩.

(2) ينظر، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني، تحقيق خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، ص:١٤٣/١٤٤.

حصل فهم ظاهر القرآن»[١]، على شريطة أن يكون هذا الفهم غير متعارض البتة مع ما كان خفياً من معنى، وذلك أنَّ «حاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه»[٢].

لذلك كان الكلام في القرآن مبنياً على ما كان برواية، ولا يعتبر فيه إلا النقل أو النص الثابت، وكذلك على الفهم الذي يقوم على معنى الكلام، ولما كان الباطن هو المراد من الخطاب القرآني فإن الشيخ يشترط شرطين «أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجري على المقاصد العربية، والثاني أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض»[٣]. ولعل مردّ هذا إلى قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا**﴾ [٤].

٣- فهم الشريعة قائم على معهود فهم العرب الأوّل:

عقد الشيخ القاسمي قاعدة من قواعد مقدمته لأمية الشريعة انطلاقا من أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان أمياً، وأنه بُعث في أمة أمية، وبعد أن ساق الشيخ الشواهد الدالة على هذه الأمية ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾ [٥]، خلص إلى أنه من الواجب فهم الشريعة «من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم»[٦].

إثر ذلك نستنتج عنصر إعجاز هذه الشريعة بما في ذلك إعجاز القرآن الكريم، إذ لو لم يكن هذا القرآن على ما يعهدون من نظم الكلام وأفانين القول لما كان عندهم معجزاً، «ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدنا، إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف فلم تقم الحجة عليهم به»[٧].

(١) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١ ، ص:٥٧.
(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١ ، ص:٥٢.
(٣) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١،ص:٦٧.
(٤) سورة النساء، الآية:٨٢.
(٥) سورة الجمعة، الآية:٢.
(٦) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٨٠.
(٧) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٨١.

لذلك أثبت الشيخ القاسمي للعرب علم البلاغة ضمن «التفنن في علم فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة والتصرف في أساليب الكلام وهو أعظم منتحلاتهم»[1] ضمن العلوم التي كان العرب يعتنون بها، مؤكداً أنّه السبب الذي يصرف عن العدول في فهم الشريعة عن معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم المتميز بعرفه الجاري في المعاني والألفاظ والأساليب، ومن ذلك «أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبداً عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً، فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبني على أحدهما مرّة وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته»[2]، ويسوق الشيخ القاسمي لذلك مجموعة من الأدلة التي تثبت صحة ما ذهب إليه[3]، كخروج العرب في كثير من الأحيان عن أحكام القوانين المطردة الضابطة لكلامها فتجري في منثورها على طريق منظومها، ومن تلك الأدلة كذلك أنّ العرب كانت تستغني ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يدخل ذلك الاستغناء في باب الاضطراب أو الاختلاف إذا كان ما قصد إليه من دلالة مستقيماً، وما يثبت ذلك في الشريعة نزول القرآن على سبعة أحرف، كـ «مالك وملك» من الفاتحة أو «وما يخدعون إلا أنفسهم» و «وما يخادعون إلا أنفسهم» من البقرة، وغير هذا كثير، أما الشاهد على ذلك من كلام العرب فما رواه ابن جني عن عيسى بن عمر قال سمعت ذا الرمة ينشد[4]:

وظاهر لها من يابس الشخت واستعن ... عليها الصبا واجعل يديك لها سترا

...

قال فقلت: أنشدتني: من بائس، فقال: (يابس وبائس) واحد، وهكذا نرى أنّ ذا الرمة لم يقف عند الاختلاف القائم بين (البوس واليبس) لما كان معنى البيت قائماً على الوجهين وصواب كلا اللفظين.

كما يورد الشيخ القاسمي من الأدلة المثبتة لذلك أنَّ الجيد والحسَن من الكلام العربي هو القائم على الطبع والسجية والروية البعيد عن التكلف والاصطناع، ولمّا كان الشاعر العربي يجنح إلى تنقيح شعره فيدخل في زمرة عبيد الشعر، وكان يُختلف في الأخذ عنه، كما حدث بين الأصمعي والحطيئة، إذ قد اعتذر الأول في الأخذ عن الثاني لأنه كان يعيب عليه ويتعقّبه، وحين سئل عن ذلك قال: «وجدت شعره كله جَيِّدا فدلّني على أنه كان يصنعه. وليس

(١) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٨٧.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٤.

(٣) ينظر: محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، صص:٩٤/٩٦.

(٤) الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ج: ٢، ص:٤٦٧.

هكذا الشاعر المطبوع: إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه: جيِّده على رديئه»[1]، إذاً فالكلام المطبوع القائم على السجية في العرف العربي هو ما رمي به على عواهنه دون تكلّف أو تصنّع سواء كان جيداً أو رديئاً.

هذا مبعث الاهتمام ببلاغة العرب عند الشيخ القاسمي ووجوب الوقوف على آلياتها التي بها يُصنع الكلام ويأخذ مجراه في العرف العربي؛ لأن «ما لم يكن معهوداً عند العرب فلا يعتبر فيها» [2]، وعندئذ «لا يستقيم للمتكلم في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب»[3]، لأنه إنْ رمى في فهمه للخطاب القرآني ما لا ينسجم والعرف العربي وما تعارض مع العرف العربي يكون قد جاء بما لم تعهده العرب ولم تأت به، فيما كان المطلوب منه أن يعتني بما اعتنت به العرب، وأن يقف عند ما حدث منها، إذاً فلا يتكلف المرء في كلامه في القرآن سواء بحسب الألفاظ أو المعاني فوق معهود العرب وكلامهم؛ لأنه إنْ كانت جلُّ هذه الأحكام في كتاب الله كلية احتيج إلى الاستنباط منه إلى السنة النبوية التي هي بمثابة الشرح والبيان له، فإنه قد يعتمد الفهم العربي أساساً في استنباط الأحكام من القرآن بعد أنْ «يُنظَر في تفسير السلف الصالح له، إن أعوزته السنّة. فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك»[4].

٤ـ شرط الفهم والإفهام:

يرى الشيخ القاسمي أنّ من شروط صحة الكلام العربي وبلاغته أنْ يؤدِّي وظيفة الإبلاغ باختلاف مستويات المتلقين فضلاً عن محافظته على قدر من البلاغة واتسامه بشيء منها، ويعتمد الشيخ في التأكيد على مثل هذه الخصوصية التي يتحلى بها الكلام العربي على الحديث النبوي الذي خرجه الترمذي، في كتاب القراءات عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، من باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف، «عن أُبيّ بن كعب قال: لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل فقال: يا جبريل! إني بعثت إلى أمة أميين، منهم العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط، قال: يا محمد إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف»[5].

---

(١) الخصائص، ابن جني، ج: ٣، ص: ٢٨٢.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٣٥.

(٣) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٦.

(٤) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٣٤.

(٥) الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، ج:٥، ص:١٩٤.

لكن إن تعلّق هذا الحديث بالشريعة وضرورة إجراء الفهم فيها على قدر واحد، مما يهيئ للقول أنْ يسع معانيها الجمهورية التي تبلّغ للأميين قبل غيرهم ممن هم على غير مستوى واحد معهم، إذ لا يتقارب مستواهم مع مستوى أولئك الأميين، فضلا عن التفاوت الحاصل بينهم هم أنفسهم كذلك، فهذا الإجراء للفهم هو ما كان معهوداً وسائداً عن العرب، حيث كانت معانيهم شركة بينهم جميعاً على اختلاف وتباين مستوياتهم، ذلك لأنهم لم يكونوا «يتعمقون في كلامهم، ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم، اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً، لأناس خاصة، فذاك كالكنايات الغامضة، والرموز البعيدة التي تخفى على الجمهور، ولا تخفى عمن قصد بها، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها»(١).

فالأصل إذاً في الكلام العربي هو البلاغة والإبلاغ والفهم والإفهام وما كان خاصاً فهو النزر القليل الذي يستجيب لحالات معينة يرفع عنها اللبس والاطراد، وانطلاقا من هذه القاعدة البيانية العربية استلزم أن ينزّل فهم الكتاب والسنة في عامته على الفهم العربي ومعهود اللغة العربية، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب.

٥ـ الصورة البلاغية ووظيفتها الإفهامية:

يؤكد الشيخ القاسمي أنّ المعانَي المركبة هي المقصودة في لغة العرب، في حين لا مراعاة للمعاني الإفرادية إذا تحقق المقصود والمعنى العام من الكلام، لذا فإنّ الألفاظ لا يعتبر بمعانيها المفردة، وإنما الاعتبار بما تؤديه من دلالة في إطار المعاني المركبة، لذلك شكّلت الصورة البلاغية كالمجاز والاستعارة والكناية بصورة أخص عند الشيخ «المُعين على إدراك المعاني المقصودة »(٢) شريطة ألا تكون تلك الصورة مما يغوص في الفكر ويُحتاج فيه إلى التدبر العميق؛ لأنه «إنْ احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الحُسن إلى نمط القبح والتكلف، وذلك ليس من كلام العرب»(٣)، فهو يرفض الغموض إذاً فيما يختاره المتكلم من أبنية بيانية وتشكيل أسلوبي، مما يجعل حقيقة الصورة البلاغية المعتدّ بها في المعاني المقصودة عند الشيخ، هي ما جاءت سهواً رهواً على سجية المتكلم دون تكلف ولا تصنع؛ لأن ما كان عكس هذا من الصور البلاغية حال دون إدراك المعنى بين المتلقي والخطاب من التفهم والاستيعاب، فضلا عن ضمور عنصر التذوق الجمالي، وذلك على خلفية أنّ المقصود الأساسي من وراء الخطاب ليس هو التفقه في العبارة والتأمل في براعة بيانها، بل هو التفقه

(١) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٧.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٥٣.

(٣) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٥٣.

في المعبر عنه، وما المراد به من العبارة، وإنما يأتي جمال العبارة بعد الحصول على المعنى أو مساوقاً له في أشد الأحوال، لذا فلا يصح في عرف الخطاب العربي أنْ يقال إن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني[1].

٦ـ قضية اللفظ والمعنى وأولوية التركيب:

يقول الشيخ القاسمي بأهمية المعنى على اللفظ وينتصر للأول منهما ويعدّه من الأصول المعلومة عند أهل العربية، فهو يرى «أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب»[2]؛ لأنها المقصودة منه، كما أنّ العرب في لغتها أولت اهتمامها وعنايتها للمعاني، بل وسخرت الألفاظ لذلك وما كان إصلاحها للأخيرة إلا لأجل الوصول إلى المعنى المقصود والدلالة المرادة، مما جعل اللفظ عنده «وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»[3].

بل ويذهب الشيخ القاسمي إلى أبعد من ذلك حين يفاضل بين أهمية المعاني فيما بينها، ويعتبر أنَّ كل المعاني الواردة في الخطاب ليست هي المقصودة لذاتها في كلّ الأحوال، لتنشأ تلك المفاضلة بين المعاني فيقَدَّم بعضها على بعض، على أساس «أن المعنى الإفراديّ قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه»[4]، والشاهد في ذلك ما أوردناه من بيت ذي الرمة إذ لم يعبأ فيه إلى الاختلاف الواقع بين لفظي بائس ويابس؛ لأن الاهتمام انصب على المعنى العام الذي قُصِد من وراء البيت، ولما تحقق ذلك المعنى وحصلَ وكان مفهوماً لدى المتلقي، وهو بالتأكيد المعنى التركيبي فتُجُوِّز عن المعنى الإفرادي، لذلك لا يؤخذ الفهم في اللغة العربية بالمعاني المفردة، بل «ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة»[5].

٧ـ حقيقة المجاز بين القبول والرفض:

استناداً على ما صدّر به الشيخ القاسمي القاعدة الحادية عشرة «في أنه: هل في القرآن مجاز أم لا؟» من كلام شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية في كتاب «الإيمان» والذي ينتهي فيه إلى أن تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز هو من كلام المتأخرين بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى من بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فإنّ أول من تكلم به بعد

(١) ينظر، محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٥٤.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٩.

(٣) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٩.

(٤) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٩٩.

(٥) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:١٥٣.

ذلك من العلماء إنما قصد به مما يجوز في اللغة ولم يرد هذا التقسيم الحادث الذي انجرت عنه مفاهيم جديدة في الفكر البلاغي خاصة؛ لأنه في الاصطلاح البلاغي الذي يجيز نفي المجاز، فضلاً عما يراه شيخ الإسلام ابن تيمية من أنّ كلاً من الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وهو الرأي الذي يتبناه الشيخ القاسمي فيذهب مذهب شيخ الإسلام في إنكار هذا الادعاء حول هذا التقسيم الحادث للكلام إلى حقيقي ومجازي[1]؛ لأنّ أولّ من عُرِف عنه أنه تكلم بلفظ المجاز وعقد له كتاباً مستقلاً، كان في أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي توفي سنة ٢٠٨ هـ أو ٢١٠هـ على أكثر تقدير، في كتابه «مجاز القرآن»، مع أنّ الرجل لم يَعْنِ بالمجاز فيما كَتَبه ما هو قسيم الحقيقة، وإنما كان مقصده بمجاز الآية، معناها وتفسيرها، أي ما تُعبِّر عنه وتُفيد به، ولذلك أُدرج هذا الكتاب ضمن الكتب المختصة بمعاني القرآن لا غير، وعُرِف بأنه كتاب تعلق بفهم دلالات القرآن الكريم.

هذا ما يثبت أنّ منظومة المصطلحات العربية سواء في الخطاب الإعجازي أو البلاغي أو النقدي قبل المائة الرابعة كانت تعرف مفهوم ما اصطلح عليه حول المجاز من أنه «لفظ استعمل في غير ما وضع له»، لذا استُغْرِبت مقولة الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، وهو بعد أبي عبيدة، الواقعة في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» حين استعمل لفظ المجاز وقال: «هذا من مجاز اللغة» حول ما ورد في القرآن من «إنّا، ونحن» مثلما قال تعالى لموسى عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾[2]، ونحو ذلك مما ورد، وهذا مما يجوز في اللغة، فقد يقول الرجل للرجل: «إنا سنجري عليك رزقك»، و«إنا سنفعل بك كذا» أو كأنْ يقول الواحد العظيم الذي له أعوان، نحن فعلنا كذا أو نفضّل كذا[3]. ومعنى المجاز هنا أنه يسوغ كذا، أو يُفهم على أنّه من جاز جوازا ومجازاً، وهذا غير ممنوع في اللغة. أي أنّ المجاز هنا من الجواز، وهو ما تعارف عليه اللغويون، لا كما جرى على المجاز بمدلوله الاصطلاحي، وتواطأ عليه المتأخرون وتعارف عليه أهل البلاغة.

وبعد سرد الشيخ القاسمي للأقوال بمختلف اتجاهاتها بوجود المجاز من عدمه في القرآن خاصة، وهو ما ركز عليه، أو في اللغة عامة، ويمكن استخلاص رأيه في الوقوف على مايلي:

(١) ينظر، محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٢٢٢.

(٢) سورة الشعراء الآية ١٥

(٣) ينظر: الرد على الجهمية والزنادقة ، للإمام أحمد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ص: ١٠١.

إنّ الشيخ يرفض تقسيم الكلام إلى كلام حقيقي وكلام مجازي ويعتبره تقسيماً حادثاً في الأمة، كما بيّنا؛ لأن العرب الأوائل الذين نزل القرآن بلغتهم لم يقع بينهم التواطؤ على أن هذا الكلام حقيقي والآخر مجازي، وهذا خلاف ما يدّعيه البلاغيون المتأخرون عن القرن الثالث من أن «الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له»(١).

ولذا فهو يطالبهم بإثبات الوضع السابق على الاستعمال. الحقيقة التي لا تتحقق؛ «لأن التعبير يتبع التصور»(٢)، وتبعاً لذلك فهو يرد مقولة أن «الحقيقة تتميز من المجاز بالاكتفاء باللفظ، فإذا دلّ اللفظ بمجرّده فهو حقيقة، وإذا لم يدل إلا مع القرينة فهو مجاز»(٣).

ويعتمد في ردّه هذا على أنّ الألفاظ لم تستعمل إلا مقيدة، ولا يمكن تجريدها عن جميع القيود، فمثلاً لفظ «الرأس» فإن الاعتقاد السائد عند القائلين بانقسام الكلام إلى حقيقة ومجاز يستقر عند اعتبار هذا اللفظ حقيقة إنما هو في رأس الإنسان، ثم يأتي استعماله في غيره مثل: رأس العين لمنبعها، ورأس القوم لسيدهم، ورأس الأمر لأوله، ورأس الشهر، ورأس الحول، وغير ذلك من التعبيرات التي يستعمل فيها لفظ الرأس مضافاً على طريق المجاز، مع أن لفظ الرأس هنا أو هناك أي في المجاز أو الحقيقة لم يستعمل مجرداً، بل إنه استعمل مقيداً سواء بالإنسان كما في قوله: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾ (٤)، أو كما يستعمل مع كل قيد يمنع أن يدخل فيه تلك المعاني، فإذا قيل: رأس العين، أو رأس الدرب، أو رأس الناس، أو رأس الأمر...، فهذا المقيد غير ذلك المقيد. ليكون مجموع اللفظ الدال هنا غير مجموع اللفظ الدال هناك، لكن كان الاشتراك بين المجموعين في بعض اللفظ كاشتراك كل الأسماء المعرّفة في لام التعريف، ولو أننا اعتبارنا أنّ الناطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولاً؛ لأن الإنسان يتصور رأسه قبل غيره، والتعبير أولاً من قِبَله عما يتصوره هو أولاً، فالنطق بهذا المضاف (الإنسان) أولاً لا يمنع أن ينطق بمضاف إلى غيره ثانياً وعندئذ كيف لا يكون هذا من المجاز كما في سائر المضافات أو أنى له ألا يكون حقيقة في غيره من المضافات كما يعتقد فيه(٥)، وكذلك إن قلنا ابن آدم، أولاً، ودللنا بقولنا هذا على الحقيقة، فليس بالضرورة أن يكون قولنا بعد ذلك عن ابن الفرس أو ابن الجمل من باب المجاز، وهو نفس

(١) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٢٢٩.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٢٢٨.

(٣) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٢٢٩.

(٤) سورة المائدة، الآية:٦.

(٥) ينظر: محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٢٣٠.

القياس على قولنا رأس الإنسان أولاً، بأنه حقيقة، فما الذي يجعل قولنا الثاني عن رأس الفرس مجازاً، وهلم جراً على سائر المضافات. لذلك لا يوجد في الكلام المفيد الذي يتكلم به الناس للإفصاح عن أغراضهم لفظ مطلق بمفرده مجرد عن كل قيد؛ لأنه بذلك الإطلاق لا يؤدي وظيفة الإفهام، وعليه «فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض، فتكون تلك القيود ممتنعة الإطلاق»[1]، ويكون اللفظ عندئذ غير مستعمل أبداً إلا مقيّداً بقيود لفظية أخرى تتجاور معه في الخطاب.

كما يعتمد الشيخ القاسمي في رده لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز على ضرورة وجوب معرفة العربية التي خوطب بها العرب الذين نزل عليهم القرآن، ومن ثمة معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ لأنه لا جواز لحمل كلام الله تعالى على عادات، حدثت بعد النزول، في خطاب أهل ذلك الزمان المتأخر لم تكن معروفة وقت نزوله، ودليله في ذلك[2] أنّه يقال في آية ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [3] مجاز؛ لأنه يريد بها أهلها إذ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، فإن مثل هذا القول فعلاً لهُوَ مقال حادث إذ أورد ابن منظور قول سيبويه معلقاً على الآية أثناء تعرضه لحديث «أُمِرْتُ بقَرْيَة تأْكل القُرى»[4]، والذي يتوافق في صياغته مع هذه الآية، ومعنى الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم يريد بالقرية الأولى من الحديث يثرب، ومعنى أكلها القرى، إنما يراد به ما يُفتح من المدن والأمصار على أيدي أهل المدينة، فيصيبون من غنائمها فيأكلونها، وهذا كما يرى أهل اللغة الأوائل وشراح الحديث النبوي من باب الاتساع والاختصار وحذف المضاف؛ لأن تقدير الحديث، يأكل أهلها أموال القرى، أما سيبويه فقال عن قوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾: «إنما جاء على اتساع الكلام والاختصار وإنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل[5]».

فأين القول بالمجاز هنا؟! وإنما حمل معنى الآية وبناؤها على اتساع الكلام، لأنَّ العرب قديماً كانوا يريدون من الألفاظ التي تشابه القرية والمدينة والنهر والميراث وغيرها مما فيه الحالّ والمحل، وكلاهما داخل في الاسم، الحكم على الحالّ، وهو السكان تارة، وعلى المحل

(١) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، ص:٢٣٧.

(٢) ينظر، محاسن التأويل، القاسمي، ج:١، صص:٢٤٣/٢٤٦.

(٣) سورة يوسف، الآية:٨٢.

(٤) الحديث كما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: «أُمِرْتُ بقرية تأكلُ القُرَى ، يقولون: يثربُ ، وهي المدينةُ ، تنفي الناسَ كما ينفي الكيرُ خَبَثَ الحديد» أخرجه البخاري ومسلم و«الموطأ». الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: الدكتور مصطفى ديب البغا، ج: ٢، ص: ٦٦٢.

(٥) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، ج:١٥، ص:١٧٤.

وهو المكان تارة أخرى، وقد قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾[1]، ليجعل من القرية هنا، وهو المعنى المقصود، دليلاً على السكان وبديلا عن المكان، أما قوله بالقرية في سورة البقرة ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىَ يُحْيِـي هَـَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[2]، فإنما يعني به المكان دون السكان، لكن إنما قام هذا الخلاف على اعتبار أن هذا المكان كان مسكوناً من قبل؛ لأنه لا تسمى القرية قرية إلا إذا عمرت بسكانها واتصفت بصفة السكنى؛ لأنها ـ أي القرية ـ مأخوذة في لغة العرب من القرى وهو الجمع، وقد جاء في كلام العرب: قريت الماء في الحوض إذا جمعته فيه، والقارية والقاراة الحاضرة الجامعة، ويقال: أهل القارية للحاضرة، وأهل البادية لأهل البدو، وجاءني كل قارٍ وبادٍ، أي: الذي ينزل القرية والبادية، والبعير يَقْرِي العَلَف في شِدقه أي يجمعه[3].

يصير عندئذ لفظ القرية نظيراً للفظ الإنسان الذي يعني به الجسد كما يعني به الروح، فهكذا كان حكم العربي القديم على معنى لفظ القرية، يتناول معنى السكان كما يتناول معنى المكان، وذلك لتلازم المعنيين فيه، وجراء ذلك يمكن تعليق مراد الآيتين معاً، في أنّ الله إذا عذب أهل القرية خربت وإذا خربت كان عذاباً لأهلها، فما يصيب أحدهما من الشر ينال الآخر، كما ينال البدن والروح ما يصيب أحدهما، فلفظ «قرية» إذاً في الآيات التي يراد بها السكان هو مراد بغير إضمار ولا حذف، وهذا «بتقدير أن يكون في اللغة مجاز، فلا مجاز في القرآن بل وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث»[4]، من هنا يمكننا إيجاز رأي الشيخ القاسمي في المجاز بأنه رفض لأمرين:

أولهما: لا مجاز في القرآن؛ لأنّ الله لم يدع شيئاً من القرآن إلا وقد بيّن معناه ولم يحوج مخاطبيه إلى شيء آخر، فاستوجب على المخاطبين أنْ يعرفوا «اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك»[5].

---

(١) سورة النحل، الآية:١١٢.

(٢) سورة البقرة، الآية:٢٥٩.

(٣) لسان العرب مادة (قرا) .

(٤) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١ ، ص:٢٤٤.

(٥) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١ ، ص:٢٣٦.

آخرهما: أنَّ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث في كلام العلماء المتأخرين، إذ لم يتكلم به أحد من الأئمة المشهورين في العلم؛ كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وسفيان الثوري، والأوزاعي، و الليث بن سعد، بل لم يتكلم به أو يلتفت إليه أحد من أئمة اللغة، كالخليل بن أحمد، وسيبويه كما رأينا قبل قليل، ولا أبي عمرو بن العلاء، أو الكسائي، أو الفراء، أو أبي زيد الأنصاري، أو الأصمعي، أو أبي عمرو الشيباني، وإنما بدأ هذا التقسيم مع القرن الرابع للهجرة، وعندئذ لا يجوز حمل فهم القرآن وتفسيره على رأي المتأخرين، وإنما الفهم يكون على سنن العرب الأول الذين نزل القرآن بلغتهم؛ لأنه «إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لم يفهم إذا لم يعرف، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغة»[1].

لذا يستوجب الموقف من المتلقي أنْ يُحكِم الربط ويُقوِّيَ علاقته بعلوم العربية؛ لأنها تعين في صقل الحس اللغوي الذي يُدرِك به أسرار التعبير القرآني، فيفرِق بين الأساليب المتقاربة والمتشابهة التي لا تسفر عن مكنوناتها البيانية إلا لمن هم على نصيب عالٍ من الذوق الأدبي والمعرفة اللغوية، حيث أنهما يشكلان التكوين الفطري الذي يعتمد على العودة إلى أصول اللغة الأولى التي تمثل ما كان العرب الأوائل عليه.

فهو يردّ المجاز ولا يأخذ به سواء طريقة لفهم القرآن، أم نموذجاً جديداً يشكل شكلا من أشكال الفهم، فهو يقصي المفهوم والآلية، إذ من الممنوع عنده أن يحمل القرآن على عادات في الفهم، وآليات في التفسير والتأويل، حدثت بعد نزول القرآن وهي غير معروفة فيه ولا في خطاب من عاصروا نزوله، كما «لا يجوز أن يُعتمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معاني فيحملها إلى غير تلك المعاني»[2]، على اعتبار أنّ المدعي بالمجاز يعمل على قياس معاني القرآن على تلك المعاني المستحدثة التي وضع هو نفسه لها القواعد، وهذا تبديل وتحريف في القرآن في رأي الشيخ القاسمي؛ لأنه لا يجوز القياس اللغوي في الاستدلال.

لكن هل يقرّ الشيخ القاسمي بالمجاز في اللغة؟:

إنّ ما رفضه الشيخ القاسمي من مجاز في القرآن يجيزه في الاستعمال اللغوي، فيجوز عنده «للإنسان أن يستعمل اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه»[3]، أي لا حرج أن يكون استعمال المعنى الحادث قياساً على المعنى الأول فهذا جائز. لكن ليس العكس، فما لم

---

(1) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١ ، ص:٢٤٥.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١ ، ص:٢٤٦.

(٣) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١ ، ص:٢٤٦.

يُعرَف حُمِل على ما عُرِف معناه، بل للشيخ نص يقطع فيه الشك باليقين في قَبول المجاز في اللغة حيث يقول مؤكداً على ذلك «ولا تنس ما قلناه مراراً من أن اللغة لا تنحصر في الحقيقة، وأن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، كما أوضحه السيوطي في «المزهر» والجرجاني في «أسرار البلاغة»، وفي شواهد العرب الكثيرة ما يؤيد المجاز، ولا محذور فيه، عدا عن كونه أبلغ، كما قرروه»[1]. وهو في هذا الرأي يتبع شيخ الإسلام ابن تيمية الذي قال: «نحن نقول بالمجاز الذي قام دليله، وبالتأويل الجاري على نهج السبيل، ولم يوجد في شيء من كلامنا وكلام أحد منا، أنا لا نقول بالمجاز والتأويل، والله عند لسان كل قائل، ولكن ننكر من ذلك ما خالف الحق والصواب، وما فتح به الباب، إلى هدم السنة والكتاب واللحاق بمحرّفة أهل الكتاب»[2].

فلماذا هذا القبول هنا وذلك الرفض هناك؟، أي لماذا رفض الشيخ القاسمي المجاز في القرآن وقَبِل به في اللغة، فهو يرى أنّ فهم القرآن القائم على التأول في فهم اللغة واعتماد الرأي والعقل يفضي إلى الفهم المنحرف الذي عناه الله ورسوله وأجمع عليه سلف الأمة وآثارهم؛ لأنه كما يقول الإمام أحمد «أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس»[3]، إذاً فهو منع للتأويل الذي لم يدل عليه دليل، وانسحب هذا المنع على ما ينتج عنه استجابة على مقولة «كل ما قام على باطل فهو باطل».

هكذا يسدّ الطريق أمام الإقرار بالفهم المبتدع من الفرق كالمعتزلة والمعطلة والمرجئة والرافضة وغيرهم، وهي فرق ظهرت نتيجة التعلق بعلم الكلام خاصة والفلسفة عامة، بإبطاله وردّه للمجاز والأخذ به في فهم القرآن؛ لأن القول بالمجاز في القرآن يقود إلى إعمال الرأي، والقول بالتأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره دون دليل نقلي، وهو ما يفضي إلى تعطيل صفات الخالق سبحانه، الشيء الذي قال به المعطلون لماّ وصلوا بآرائهم إلى نفي صفاته تعالى، فجعلوا يد الله ووجهه وساقه وكلامه ومجيئه... مجازات. إنه السبب دون سواه الذي على أساسه يبطل الشيخ القاسمي القول بالمجاز في القرآن الكريم، لكن في الآن نفسه وفي صلب إبطال الشيخ لهذا النوع من المجاز يدعو إلى الأخذ بالفهم الأول القائم على لغة العرب الأصلية التي بها نزل القرآن، حتى يتحقق للمتكلم في القرآن الفهم الصحيح.

هكذا يمكننا أن نتصور جانباً علمياً آخر قاراً في الاتجاه البياني القائم على الروح البلاغية العربية الصحيحة، الذي نضيفه إلى غيره من الجوانب العلمية المشرقة في شخصية

(١) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١٥ ، ص:٥٥١٢.

(٢) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١٧ ، ص:٦١٥٦.

(٣) محاسن التأويل، القاسمي، ج:١ ، ص:٢٤٨.

هذا العالم النحرير؛ لأن المتواتر عنه أنّه علامة الشام الممثّل للاتجاه السلفي من خلال علمه الشرعي، وحمله لواء الإفتاء، وعمله الإصلاحي، وفنائه في خدمة السنة النبوية، وتذكيره الخلف بما كان عليه علماء الأمة العاملون، وبفضل ما تركه من مؤلفات كثيرة، إذا ما قيست بعمره القصير، حتى إنه قيل فيه: «لعل الطريق وحده هو الذي خلا من قلمه»، فإننا بهذه الوقفة رأينا كيف أنَّ هذا العلامة قد بيّن شدّة حرصه على الدرس البياني العربي، بما اقترحه من شروط بلاغية يفترض الامتثال لها، والوقوف عليها للمعنيين بعلم التفسير.

قائمة مصادر ومراجع البحث:

القرآن الكريم.

١. البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني، تحقيق: خديجة الحديثي وأحمد مطلوب، بغداد، مطبعة العاني، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٢. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، بيروت، لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، سنة: ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٣. الجامع الصحيح المختصر، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: الدكتور مصطفى ديب البغا، اليمامة، بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، سنة:١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٤. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٥. الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، سنة: ١٩٥٢م.

٦. الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الرياض، دار اللواء، طبعة:١٤٠٣هـ.

٧. الروض المريع في صناعة البديع، ابن البناء المراكشي العددي، تحقيق: رضوان بنشقرون، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، سنة:١٩٨٥م.

٨. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، العلامة جمال الدين القاسمي الدمشقي، تحقيق: شيخ مصطفى شيخ مصطفى، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، سنة:١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٩. كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، سنة: ١٩٨٦م.

١٠.لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، (د.ت).

١١.محاسن التأويل، تأليف علامة الشام محمد جمال الدين القاسمي، وقف على طبعه وتصحيحه، ورقمه وخرج آياته وأحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، سنة: ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م.

١٢.المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم السجلماسي، تقديم وتحقيق: علال الغازي، الرباط، المغرب، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، سنة: ١٤٠١ هـ الموافق ١٩٨٠ م.

من مؤلفات الشيخ جمال الدين القاسمي

كتاب: (موعظة المؤمنين) ـ أنموذجاً ـ

د. محمد حرير (*)

توطئة:

مـؤلف هذا الكتاب هو الشيخ جمال الدين محمد بن سعيد بن قاسم بن صالح بن إسماعيل ابن أبي بكر القاسمي، نسبة إلى جده قاسم.

عـاش الشيخ في زمن الخلافة العثمانية، حيث الاضطراب في الحياة السياسية، والضيق في الحياة الفكرية، والفقر المرهق في الحياة الاجتماعية، والجمود في الحياة الدينية. هذا عن العصر الذي عاش فيه. أما عن بيئته الخاصة؛ فقد نشأ في بيت ورع وعلم، حيث تربى فـي أحضان أبيه الذي كان فقيها حينذاك، والذي كان يتعاطى الشعر خاصة، والأدب عامة؛ كمـا كان جده من قبل رجلاً صالحاً في عصره، إذ يعد أحد الذين خدموا العلم حق الخدمة[1].

والشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، أخذ العلم على يد أئمة أعلام، فدرس عندهم على طريقة القدماء، حيث حفظ القرآن العظيم، ودرس التفسير، وعلـوم الحـديث، والفقـه وأصوله، كما درس علوم العربية من نحو وصرف وبلاغة.. وقد برع في كل هذه العلـوم على اختلافها، نظراً لما كان يأخذ به نفسه من الجد والمحافظة على الوقت، وكذلك المواظبة

(*) جامعة ابن خلدون ـ تيارت ـ الجزائر.

(١) ينظر: قاموس الصناعات الشامية. محمد سعيد القاسمي وآخرون، نشر: معهد الدراسات العليا بباريس، مطبعة دمشق؛ ١٩٦٠. ج٢،ص:١٩٢.

على العمل و إتقانه منذ أن كان يافعا، يقول الشيخ جمال الدين القاسمي عن نفسه: « وقد حبب المولى إلي من حداثتي القراءة، والمطالعة، ونسخ الكتب، وتأليف الرسائل..» [١]؛ كما نلفيه يقول أيضاً: «... فطالعت من كتب الأدب والتاريخ مالا أحصي»[٢]. كل هذا يدل على تفرده بين معاصريه في سعة الثقافة بمختلف كشوفاتها ومخترعاتها، وإحاطته بالمكتبة العربية قديمها وحديثها. وهو بالإضافة إلى كل ذلك، كان غيورا على دينه وعقيدته؛ فكان كثيرا ما يغضب لدينه ولجانب الحق، وخاصة « إذا قابلت فرسان مضمار الحق جولة الباطلات، فهناك تصوب أسنة البراهين نحو نحور الشبهات»[٣].

كما كان الشيخ أمينا في أبحاثه، ذا اتجاه أكاديمي، بحيث نلفيه يؤثر التحري والدقة، مبتعدا عن كل عصبية من شأنها أن تطمس الحقيقة وتجانب الموضوعية، وكان هذا المنهج السليم والصالح منه، بمثابة المشعل الذي ينير دروب العلم الصحيح. هذا بالإضافة إلى سعيه الجاد في توريث هذا المنهج القويم لجلسائه وعموم طلابه؛ فهو لا يفتأ يقول: « فارق وهد التقليد إلى يفاع الاستبصار، وتسنم أوج التحقيق في مطالع الأنظار، وألبس التقوى شعارا، والاتصاف بالإنصاف دثارا، واجعل طلب الحق لك نحلة، والاعتراف به لأهله ملة، و لا ترد مشرع العصبية، ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجه القضية، أنفة ذوي النفوس العصبية، فذلك مرعى لسوامها وبيل وصدود عن سواء السبيل»[٤].

وهذا ولقد امتحن الشيخ كغيره ممن تصدى للدفاع عن العقيدة، وعن العلم والإصلاح؛ فكان يجابه تلك المحن كلها بالصبر والجلد والاحتساب، ولعل تلك المحن هي التي ولدت فيه بواعث القوة وأسباب السير في طريق الإصلاح والعمل من أجل صلاح الدين والدنيا.

كما نلفي الشيخ جمال الدين القاسمي قد خلف الكثير من الآثار التي عالج فيها مختلف القضايا، ولعل من أجل ما ألفه، تفسيره المشهور، المسمى: (محاسن التأويل)، وكتاب: (قواعد التحديث)، وكتاب:(تعطير المشام في مآثر دمشق الشام)، وكتاب: (شمس الجمال على منتخب كنز العمال)، وكتاب: (موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين)، وهو الكتاب الذي نحن بصدد تصفحه ومقاربته.

توفي رحمه الله، مساء السبت ٢٣ جمادى الأولى ١٣٣٢هـ، الموافق لـ:١٨ نيسان ١٩١٤م، ودفن في مقبرة الباب الصغير بدمشق الشام [٥].

(١) جمال الدين القاسمي. ظافر القاسمي. دار المعرفة، بيروت- لبنان-١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦م ،ص:٠ ٣.

(٢) م.س، ص: ٨ ٦

(٣) محاسن التأويل. محمد جمال الدين القاسمي. مطبعة البابي الحلبي، مصر؛١٩٥٢م- المقدمة - ج ١،ص:٥

(٤) م.س- مقدمة ،ج١، ص:٦.

(٥) ينظر: قاموس الصناعات الشامية. محمد بن سعيد القاسمي وآخرون. ج٢، ص:١٩١- ٢٠٢.

بين يدي كتاب: موعظة المؤمنين من إحياء وعلوم الدين

هذا الكتاب هو عبارة عن مختصر كتاب: (إحياء علوم الدين) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الفقيه الصوفي الشافعي الأشعري (ت:٥٠٥ هـ).

وهذا الكتاب قام فيه الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي بتجريد ما فيه من الأحاديث الموضوعة، وكذلك تجريده من الأخبار والحكايات الموهومة، وكل ذلك لأجل إخراجه للناس ليكون معناه قريبا واضحا، يحيط بحاجاتهم؛ فحينئذ اقتصر من كتاب: (الإحياء) على اللباب.

وقد جاء الكتاب في جزأين، بعدما كانت مادته في الأصل موزعة في أربعة مجلدات ضخمة، ومنه نلفي الشيخ محمد جمال الدين القاسمي قد جرد كتابه من خمسة كتب بعدما كانت في كتاب: (الأحياء)، وتلك الكتب التي أغفلها الشيخ هي كالآتي:

١- (كتاب آداب السماع والوجد) – المجلد الأول-

٢- (كتاب عجائب القلب) – المجلد الثالث-

٣-(كتاب كسر الشهوتين) – المجلد الثالث-

٤- (كتاب التوحيد والتوكل) – المجلد الرابع-

٥- (كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا) – المجلد الرابع-

كما أن الشيخ جمال الدين القاسمي لم يكتف بهذا العمل المتمثل في إغفال بعض المواضيع (الكتب) فحسب؛ بل نلفيه أيضا يتصرف في الكثير من الأمور، كالزيادات على الأصل، مثلما يجد نفسه في الكثير من الأحيان يضيف ما يراه مناسبا للموضوع الذي يباشره بالأقوال المأثورة والنقل من الكتب.

وإذا ما أردنا انتخاب نماذج من صنيعة ذلك، فلنلاحظ ما أضافه في (كتاب العلم)، فبعد أن أورد أقوالا في فضيلة التعلم، لكل من أبي الدرداء الصحابي الجليل (ت: ٣٢ هـ) والإمام الشافعي (ت:٢٠٤هـ)، نلفيه يضيف لفتح الموصلي قولا، هذا هو نصه: « أليس المريض إذا منع الطعام والشراب والدواء يموت، قالوا: بلى، قال: كذلك القلب إذا منع عنه الحكمة والعلم ثلاثة أيام يموت»[1]. غير أن قارئ (كتاب العلم) من أصل كتاب: (إحياء علوم الدين) للغزالي، لن يجد هذا النص في متنه .

(١) موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. تحقيق: عاصم بهجة البيطار، دار النفائس، الطبعة الخامسة؛ ١٤٠٦هـ -١٩٨٦ م ،ج١، ص:٤٤

وكذلك ما أضافه في (كتاب عقيدة أهل السنة)، حيث أضاف على الأصل نصا للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ٣٣٠هـ) من كتابه: (الإبانة عن أصول الديانة)(١)، والذي يقول فيه صاحبه: «وندين بأن لا نكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقة وشرب الخمور... ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين... ونـؤمن بعذاب القبر وأن الله عز وجل يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين... ونقول إن الإمام الفاضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضوان الله عليه.... ثم عمـر ابن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه، وإن الذين قاتلوه قاتلوه ظلما وعدوانا، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه... ونعول فيما اختلفنا فيه على كتـاب ربنـا وسنة نبينا وإجماع المسلمين وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يـأذن لنـا... ونقول إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله بآيات يظهرها عليهم»(٢).

وكذلك ما أضافه في (كتاب أسرار الصلاة ومهماتها)، حيـث أورد قـولا لابـن تيميـة (ت:٧٢٨هـ) فيما يخص الوظائف التي هي قبل الصلاة، فيذكر قوله: « ما يؤخذ من بيـت المال فليس عوضا وأجرة؛ بل رزق للإعانة على الطاعة، وكذلك المال الموقوف على أعمال البر والموصى به أو المنذور له ليس كالأجرة والجعل»(٣).

كـما نلفيه قد اجتهد اجتهادا عمليا لمعنى قوله تعالى: « وفي سبيل الله »(٤)، حيث بين من يستحق الزكاة من المسلمين، وصنفهم إلى ثمانية، وهم المذكورون في كتاب الله تعالى، فسمى الصنف السابع بـ(الغزاة)، وهم الذين لهم مرسوم في ديوان المرتزقة، فيصرف إليهم سهم وإن كانوا أغنياء إعانة لهم على الغزو(٥).

(١) لعل إضافة نص لأبي الحسن الأشعري يرجع لكون الإمام الغزالي يعتبر من المشهورين من الطبقة الخامسة التـي سـلكت مسلك أبي الحسن الأشعري في الأصول وتأدبت بآدابه؛ ذكر ذلك أبو القاسم علي بن الحسن بن هبـة الله بـن العسـكري الدمشقي في كتابه: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري .ص: ٢٩١.

(٢) موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. ج١، ص:٥٠؛ كما ينظر: تبيين كذب المفتـري فيمـا نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر الدمشقي (ت:٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنـان؛ ١٣٩٩ه، ١٩٧٩م، ص: ١٦٠- ١٦١، والنص مأخوذ من كتاب: الإبانة عن أصول الديانة لأبـي الحسـن علـي بـن إسـماعيل الأشعري. إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة؛ (د.تا)- مقدمة- الكتاب.

(٣) م.س، ج١، ص:٨٢.

(٤) سورة التوبة، من الآية:٦٠؛ وهي قوله :" إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفـي الرقـاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ".

(٥) ينظر: موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. ج١، ص:١٠٠.

وفي (كتاب أسرار الصوم)، نلفيه يضيف عناوين من عنده، وهي ليست في الأصل، وذلك كزيادته لعنوان: (أنواع الصوم ودرجاته)[1]؛ فمن يرجع منا إلى متن الكتاب الأصلي، لا يجد هذا العنوان مثبتا بهذا الشكل؛ وإنما أتى به ضمن عنوان: (سنن الصوم).

ولعل مثل هذه الزيادات وغيرها، من شأنها أن تنظم العمل وترتب الموضوعات.

مقدمة الكتاب:

في مقدمة الكتاب نلفي الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، ينوه بأمر موعظة العامة، والتصدي لإرشادهم، وهو أمر منوط بخاصة الأمة، وهو يرى أنه كما كانت عظة العوام من أوجب الواجبات وآكد المفروضات لما أخذ الله على العلماء من الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيقف المدعوون على شرائعه تعالى فيما أمر وزجر، ووعد وأوعد، وبشر وأنذر؛ فلزم الداعي إلى الله تعالى، أنه يجتهد بفطنته لما يعينه في دعوته، فينتخب من المدونات أنفعها، وينتقي من لبابها أرفعها[2].

ثم نلفيه يذكر بأهمية موضوع ذكرى العامة، وأنه موضوع جليل لا يصلح له إلا كل حكيم نبيل، ثم يعدد شروط المذكر، كأن يكون حافظا لحدود الله، وقائما على إرشاد العقول، وتهذيب النفوس، وأن يكون واقفا على مقاصد التشريع وحكمته، وعالما مواضع الخلاف والوفاق، سائسا لسامعيه بما يلائمهم من الأفكار، وأن يكون ناشرا للعلم النافع بين الناس، حاثا إياهم على العمل به، ومخاطبا إياهم على قدر عقولهم، ومخالطهم لتأليف قلوبهم.

وعلى الجملة يقول: فالمذكر لابد أن يكون كاملا في تعليمه، كاملا في إرشاده، كاملا في أخلاقه.[3]

ويصرح في نهاية خطبته من كتابه هذا، بأنه كان مضطرا إلى مادة تعينه على ذكراه العامة، فيبحث عنها بين المصنفات، فلم يجدها لانعدام استيفاء الشروط التامة، غير أنه لم يزل يترقب، إلى أن رأى أن من أنفع ما يقتبس منه عظة المؤمنين، مواضيع تنتخب من كتاب: (إحياء علوم الدين) للإمام الغزالي الطوسي؛ فاختصره في جزأين.

موضوعات الكتاب:

كما أسلفنا القول، فإن الشيخ محمد جمال الدين القاسمي قد أغفل خمسة كتب من الكتاب الأصلي (الإحياء)، وهي كما ذكرنا كالآتي: كتاب آداب السماع والوجد، وكتاب عجائب

(١) ينظر على سبيل المثال موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. ج١،ص:١٠٨.

(٢) ينظر: م.س،ج١،ص:٣٩-٤٠.

(٣) ينظر: موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. ج١،ص:٤٠.

القلب، وكتاب كسر الشهوتين، وكتاب التوحيد والتوكل، وكتاب المحبة والشوق والأنس والرضا، غير أن الشيخ القاسمي في عموم صنيعه هذا، قد ساير ترتيب أصله بلا مخالفة ملحوظة، ما عدا تلك الزيادات- وهي قليلة- والتي نقل مضامينها من أقوال نخب العلماء، وخيرة الحكماء، والجيد من الكتب، وهو ما فعل ذلك إلا لما رآه يناسب ملخصه ليجعله غذاء شهيا للجميع، بحيث يجد فيه الخاصة ما يحبون، كما يجد فيه العامة ما يفهمون ويعون؛ فكانت موضوعات الكتاب كمايلي:

- **كتاب العلم:** وفيه تكلم على فضيلة العلم والتعلم والتعليم، مع بيان العلم الذي هو فرض عين.
- **كتاب عقيدة أهل السنة:** وفيه استأنس بما جاء في كتاب: (الإبانة عن أصول الديانة) لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت:٣٣٠ هـ).
- **كتاب أسرار الطهارة:** وفيه تعرض لمسائل عدة: كطهارة الخبث، وطهارة الأحداث، كما تكلمّ على آداب الحمام، وما شاكل ذلك.
- **كتاب الصلاة:** حيث بين فضيلة الصلاة المكتوبة، كما فصل في أعمال الصلاة الظاهرة، إلى غير ذلك من المسائل والفروع.
- **كتاب الزكاة:** وفيه تعرض لأدائها وشروطها، كما تعرض لفضل الصدقة.
- **كتاب الصوم:** وكان الكلام فيه على واجباته وسننه وشروطه وأسراره.
- **كتاب الحج:** وفيه تكلم على فضائله وواجباته ومحظوراته، وفي ترتيب أعماله، كما تكلم عن آدابه .

ثم توالت الكتب تباعا فكانت كما يلي:

- **كتاب آداب تلاوة القرآن.**
- **كتاب الأذكار والدعوات .**
- **كتاب آداب الأكل والدعوة والضيافة .**
- **كتاب آداب النكاح .**
- **كتاب آداب الكسب والمعاش.**
- **كتاب الحلال والحرام .**
- **كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة .**
- **كتاب العزلة والمخالطة .**
- **كتاب آداب السفر.**
- **كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .**

- كتاب الآداب النبوية والأخلاق المحمدية .
- كتاب رياضة النفس.
- كتاب آفاق اللسان .
- كتاب ذم الغضب والحقد والحسد.
- كتاب ذم الدنيا.
- كتاب ذم البخل وذم المال.
- كتاب ذم الجاه والرياء .
- كتاب ذم الكبر والعجب.
- كتاب ذم الغرور .
- كتاب التوبة .
- كتاب الصبر والشكر .
- كتاب الخوف والرجاء .
- كتاب الفقر والزهد .
- كتاب النية والإخلاص والصدق .
- كتاب المحاسبة والمراقبة .
- كتاب التفكر.
- كتاب ذكر الموت وما بعده.

خاتمة الكتاب:

ثـم ختم مؤلفه بدعاء سأل فيه المولى تعالى الجنة وكل ما يقرب إليها من قول أو عمل؛ كما استعاذ بالله من النار وكل ما يقرب إليها من قول أو عمل، واستغفر الله أيضا من كل ما زلت به القدم أو طغى به القلم، إنه واسع المغفرة وأرحم الراحمين.

وأخيراً حمد الله تعالى على تمام كتابه هذا، ذاكرا الليلة والسنة التي تم فيها هذا الكتـاب، والتي كانت ليلة الجمعة السادسة عشرة من ربيع الثاني، قبيل العشاء سنة ١٣٢٤هـ، في داره ظاهر باب الجابية في زقاق العلامة المكتبي.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن العظيم: رواية ورش عن الإمام نافع
١- الإبانة عن أصول الديانة. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة؛ (د. تا).
٢- تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري. ابن عساكر الدمشقي .دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان؛ ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩ م.
٣- جمال الدين القاسمي. ظافر القاسمي. دار المعرفة، بيروت- لبنان ؛ ١٣٨٥هـ- ١٩٦٦م.
٤- محاسن التأويل. محمد جمال الدين القاسمي. مطبعة البابي الحلبي، مصر؛ ١٩٥٢م.
٥- موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. محمد جمال الدين القاسمي. تحقيق: عاصم بهجة البيطار،.دار النفائس، الطبعة الخامسة؛ ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٢ م.
٦- قاموس الصناعات الشامية. محمد سعيد القاسمي وآخرون. نشر: معهد الدراسات العليا بباريس، مطبعة دمشق؛ ١٩٦٠م.

محمد جمال الدين القاسمي
(١٢٨٣ - ١٣٣٢هـ)
عالم مجدد نهضوي... مصلح ديني وفكري واجتماعي

أحمد سعيد هواش(*)

المقدمة:

«هو محمد جمال الدين أبو الفرج بن محمد سعيد بن قاسم بن اسماعيل بن أبي بكر، المعروف بالقاسمي، نسبة إلى جده المذكور، وهو الإمام فقيه الشام وصالحها في عصره، الشيخ قاسم المعروف بالحلاق، ولد ضحوة يوم الاثنين لثمان خلت من شهر جمادى الأولى سنة ثلاث وثمانين وألف ١٧ أيلول ١٨٦٦ في دمشق».(١)

«تلقى القرآن الكريم على يد عبد الرحمن المصري، ثم تعلم القراءة والكتابة على يد محمود القوصي، ثم انتقل إلى المدرسة الظاهرية فتلقى مبادئ التوحيد والنحو والصرف والمنطق والبيان والعروض. وأخذ عن الشيخ سليم العطار شرح الشذور وابن عقيل ومختصر السعد، وجمع الجوامع، وتفسير البيضاوي، ووقف منه على مجالس في البخاري والموطأ والشفاء ومصابيح السنة والجامع الصغير»(٢).

(*) باحث سوري

(١) قاموس الصناعات الشامية، تأليف محمد سعيد القاسمي، جمال الدين القاسمي، تحقيق: ظافر القاسمي، دار طلاس، دمشق ط(١)، ١٩٨٨.

(٢) معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، إعداد هيئة المعجم، المجلد الخامس، الكويت ط(١)، ٢٠٠٨.

عكف على مكتبته الخاصة، فنهل من معينها، ثم أخذ يتابع تطور الحركة العلمية في جميع نواحيها حتى أجازه كثير من العلماء مثل مفتي دمشق الشيخ محمود الحمزاوي، ومفتي دمشق الشيخ طاهر الآمدي، والشيخ محمد الطنطاوي، والشيخ محمد القاوقجي الطرابلسي والشيخ نعمان الألوسي.

«ثم أخذت الملكة الفكرية تنمو لدى محمد جمال الدين القاسمي بتوجيه من والده، وباستعداده الشخصي. فأخذ بالإطلاع على أمهات الكتب ودراسة بعضها دراسة تعمق وإتقان، ثم دفعه ولعهُ بالاطلاع، وغرامه بالمطالعة إلى اقتناء معظم ما أنتجته المطبعة العربية في عصره. ولعل أوضح عنوان لثقافته العامة مؤلفاته ومكتبته الخاصة التي ما زالت محفوظة حتى اليوم، والتي بدأ بتأسيسها جده الشيخ قاسم، والتي ضمت كثيراً من المخطوطات، ووسعها أبوه، ثم أضاف إليها هو نفسه ما استطاع اقتناءه من مخطوط ومطبوع.

ولم تخل مكتبته من كتب الفرق الإسلامية، كالشيعة، والزيدية، والمعتزلة، والظاهرية وغيرها، وأخذ عنها في تآليفه ما وجد فيه تأييداً لفكرته، أو تقوية لطريقته ورد على بعضها في مؤلفاته ومن الآثار الواضحة لثقافته العامة، مؤلفاته العديدة، فقد ألف في مواضيع نادرة ومتعددة.

فإلى جانب مؤلفاته في التفسير والحديث والأصول، نرى كتاباً في «تاريخ دمشق، ورسالة في الجن، وكتيباً في الشاي والقهوة والدخان، ومقالة عن القلب، وسفراً في دلائل التوحيد، ومباحث في أحكام الشريعة في الجماعة المتماثلة بالواحد، وكتاباً في الآداب والأخلاق، إلى غير ذلك مما نراه واضحاً في عناوين كتبه وأسمائها»[(1)].

كان التنظيم أساساً في حياة جمال الدين القاسمي، ولهذا استطاع أن يكون ضخم الإنتاج بالرغم من عمره القصير، فقد توفي عام ١٩١٤م، ولما يبلغ الخمسين.

«عاش القاسمي، في فترة الاضطهاد والطغيان التي سبقت إعلان الدستور العثماني عام ١٩٠٨م. وكان يرى أن السياسة جزء من الدين، ولهذا شارك في جميع الحركات التي ترمي إلى تحرير العالم الإسلامي والعربي من الظلم والتعسف، وقد تعرض من جراء ذلك إلى كثير من صنوف التعذيب والحرمان. في زمن انتشر فيه الرياء والملق والخداع، وكثر التباغض والتحاسد، وأضحى سبيل الانتقام من الخصم الطعن في دينه وسياسته.

وقد أخذ على عاتقه عدم المبالاة بالخصوم والصبر على أذاهم والسير على نهج الإسلام الصحيح، فأصبح اسمه علماً ضخماً في العالم الإسلامي، وكتبه تدرس وآثاره تتبع، ولعل

(١) مجلة المجمع العلمي بدمشق، المجلد الخامس والثلاثون، الجزء الثاني نيسان ١٩٦٠م. مقال ظافر القاسمي: جمال القاسمي ـ ثقافته العامة.

أوضح مثال على ذلك الكتاب الذي سماه «تاريخ الجهمية والمعتزلة» وأشار إليه الدكتور أحمد أمين على أنه أحد مصادر كتاب «فجر الإسلام»(١).

وقد كان للشيخ محمد جمال الدين القاسمي ـ عدا إحاطته العلمية ـ معارف لا يساويه فيها أحد من المجتمع الإسلامي عموماً والعربي الشاميّ خصوصاً، «فقد صح فيه ذلك التعريف الذي عرف به الأمير شكيب إرسلان (العالم)»، فقال: «هو قبل كل شيء العالم بأحوال عصره ومصره»(٢).

«عمل محمد جمال الدين القاسمي مدرساً للغة العربية، والعلوم الشرعية، وكان قد عمل معيداً لوالده بدرسه العام في جامع السنانية بدمشق حتى عام ١٨٨٧م، وانتدب من عام ١٨٩٣م إلى ١٨٩٦م لإلقاء دروس عامة خلال شهر رمضان المبارك في وادي العجم، والنبك، وبعلبك، وقام مقام أبيه في الدروس العام بعد وفاته (١٩٠١م) وبقي يؤم الناس في جامع السنانية إلى أن توفي ١٩١٤م.

كان داعية إصلاح ديني وفكري واجتماعي، وكان علاوة على ذلك واحداً من حملة مشاعل النهضة في الشرق، يقف إلى جوار المصلحين محمد عبده وجمال الدين الأفغاني.. وعبد الرحمن الكوكبي.

سافر إلى مصر في أواخر حياته (١٣٢١ هـ ـ ١٩٠٣م)، وهناك اجتمع بالشيخ محمد عبده، وكانت بينهما مطارحات فكرية فقهية فاجتمع له طائفة من الشباب التفوا حوله وأحبوه»(٣).

وكان الشيخ محمد جمال الدين القاسمي يقوم برحلات للترويح عن النفس وفي سبيل دعوته الإصلاحية الدينية والاجتماعية والتعرف على أحوال البلاد والعباد «فكانت رحلته إلى القدس الشريف أواخر شهر المحرم سنة ١٣٢١ هـ، وكذلك زار المدينة المنورة سنة ١٣٢٨هـ، كما زار حمص وحماة في شهر ربيع الأول ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م، ففي حمص زار قبر الصحابي خالد بن الوليد، ثم انتقل يوم السبت ٢١ ربيع الأول سنة ١٣٢٥ هـ / ٤ أيار ١٩٠٧م إلى حماة فما رأى إلا أهل الفضل وعلى رأسهم الشيخ سعيد النعسان، ويلقى

---

(١) الأدب العربي المعاصر في سورية (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠م)، تأليف: سامي الكيالي، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر ١٩٦٨م. ص(١٥٦)

(٢) شيخ الشام جمال الدين القاسمي، تأليف: م حمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(١)، ١٩٨٥م.

(٣) معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، المجلد الخامس، إعداد هيئة المعجم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م، الكويت، مصدر سابق.

علي المؤيد فيثني عليه بقوله: «أنست بمذكراته ونباهته وكماله» ويمضي أوقاته بين العبادة ومطالعة تاريخ أبي الفداء وحواشي القزويني»[1].

كما كان الشيخ محمد جمال الدين القاسمي يرسل الرسائل لرجال الفكر في الأقطار والأمصار، وفي العالم الإسلامي وخارجه وفي المدن الشامية. فمن الرسائل الواردة إليه:

ــ رسالة من الشيخ عبد الرزاق البيطار، ومن الأستاذ محمد عبده، ومن الأمير شكيب أرسلان، ومن الشيخ طاهر الجزائري، ومن الشيخ محمد رشيد رضا، ومن العلاّمة أحمد تيمور، ومن أحمد الشنقيطي، ومن رفيق العظم، ومن الشيخ مصطفى الغلاييني، ومن الشيخ مصطفى نجار، ومن الشهيد عبد الحميد الزهراوي، ومن العلاّمة محمد كرد علي، ومن الدكتور الشهيد صالح قنباز الحموي، ومن عالم روسي ومن عالم كويتي، ومن المستشرق «لويس ماسنيون، ومن عبد الرحمن الكتاني، ومن محمد نصيف، ومن الرسائل الصادرة منه:

ــ رسالة إلى الإمام محمد عبده، وإلى أخيه قاسم، وإلى أبيه، وإلى محمد نصيف، وإلى عبد الرحمن الكتاني»[2].

وللشيخ محمد جمال الدين القاسمي مؤلفات كثيرة بعضها طبع في حياته، وبعضها بعد مماته وبعضها لا زال ينتظر أن يرى النور وقد بلغت تصانيفه حوالي المئة مابين مطبوع ومخطوط، طبع بعضها بالقاهرة وبيروت ودمشق، فهو عالم غزير الإنتاج ولاسيما أنه توفي وعمره أقل من خمسين عاماً.

ومن مصنفاته[3]:

١ ــ قاموس الصناعات الشامية، بالاشتراك (حققه ابنه الأستاذ ظافر القاسمي) طبع في باريس ١٩٦٠م، جزءان.

٢ ــ رسالة في إقامة الحجة على المصلي جماعة قبل الإمام، دمشق، مطبعة الصداقة ١٣٤٢هـ.

٣ ــ موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، مصر ١٣٢٣ هـ.

٤ ــ إصلاح المساجد من البدع والموالد، ط١ بالقاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

٥ ــ تعطير المشام في مآثر دمشق الشام.

(١) محمد جمال الدين القاسمي وعصره، تأليف: ظافر القاسمي، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٦٥م.

(٢) جمال الدين القاسمي وعصره، مصدر سابق.

(٣) معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين، عبد القادر عيّاش، دار الفكر، دمشق ط(١)، ١٩٨٥م. وتاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، الجزء الأول، ١٣٠١ ــ ١٣٦٠هـ، محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، دار الفكر، دمشق ط(١)، ١٩٨٦م.

٦ ــ قواعد التحديث في فنون مصطلح الحديث، دمشق ١٩٢٥م، وط(٢)، حققه وعلّق عليه الشيخ محمد بهجة البيطار، مصر، دار إحياء الكتب المصري ١٣٨٠هـ ــ ١٩٦١م.

٧ ــ دلائل التوحيد، ط دمشق ١٣٢٦هـ.

٨ ــ تفسير القاسمي للقرآن، المسمى (محاسن التأويل)، قدم له بمقدمة تناولت قواعد لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وتكلم في القراءات الشاذة، وفي قصص الأنبياء، مصر، دار إحياء الكتب العربية في ١٧ جزءاً، الجزء الأول في ٢١٥ صفحة، ١٩١٤م.

٩ ــ الفتوى في الإسلام، ...(خلاصتها وتاريخها وآدابها منذ أوائل الإسلام)، ط. دمشق١٣٢٩هـ.

١٠ ــ تنبيه الطالب إلى معرفة الفرض والواجب، ط.بمصر ١٣٢٦هـ.

١١ ــ إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق، دمشق ١٣٢٩ هـ. الطبعة الأولى في مطبعة المقتبس.

١٢ ــ المسح على الجوربين (ومعه كتاب الاستئناس لتصحيح أنكحة الناس، ط.دمشق، ١٣٣٢هـ.

١٣ ــ شرح لقطة العجلان للزركشي، دمشق، مطبعة ابن زيدون، ١٢٥٣هـ ــ ١٩٢٤م.

١٤ ــ رسائل في الإصلاح.

١٥ ــ شرف الأسباط، ط.دمشق ١٣٣١هـ.

١٦ ــ الأجوبة المرضية عما أورده كمال الدين بن الهمام على المستدلين بثبوت سنة المغرب القبلية، دمشق ١٣٢٦ هـ. طبعت في مطبعة (روضة الشام).

١٧ ــ مذاهب الأعراب وفلاسفة الإسلام في الجن، دمشق، ١٣٢٨ هـ ــ ١٩١٠م، مطبعة المقتبس بدمشق.

١٨ ــ النفحة الرحمانية، شرح متن الميدانية في علم التجويد، دمشق، ١٣٢٣هـ. (وعليه ذيل في آداب التالي والتلاوة).

١٩ ــ مجموعة خطب، دمشق ط(١) ١٣٢٥هـ.

٢٠ ــ الطائر الميمون في حل لغز الكنز المدفون، بيروت ١٣١٦هـ.

٢١ ــ جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب، مصر، ١٩٢٦هـ.

٢٢ ــ شذرة من السيرة المحمدية، مصر ١٣٢١هـ.

٢٣ ــ رسالة في الشاي والقهوة والدخان، ط١. مصر ١٣٢٠هـ.

٢٤ ــ الإسراء والمعراج، ط. بدمشق سنة ١٣٢١ هـ.

٢٥ ــ الأنوار القدسية على متن الشمسية (في المنطق).

٢٦ ــ الأوراد المأثورة، ط.بيروت، ١٣٢٠هــ.
٢٧ ــ بيت القصيد في ديوان الإمام الوالد السعيد.
٢٨ ــ تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط بالقاهرة سنة ١٣٣١ هــ.
٢٩ ــ تنبيه الطالب إلى معرفة الفرض والواجب، ط.بمصر ١٣٢٦ هــ.
٣٠ ــ جدول في مخارج الحروف وصفاتها.
٣١ ــ جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب، ط.بمصر ١٩٢١م.
٣٢ ــ حاشية على الروضة الندية.
٣٣ ــ حسن السبك في الرحلة لوعظ قضاء النبك.
٣٤ ــ حياة البخاري، ط. صيدا.١٣٣٠ هــ.
٣٥ ــ درء الموهوم من دعوى جواز المرور بين يدي المأموم.
٣٦ ــ شرح مجموعة رسائل في الأصول.
٣٧ ــ شرح مجموعة ثلاث رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه.
٣٨ ــ شرح مختصر المستصفى لابن رشيق.
٣٩ ــ شرف الأسباط، ط.دمشق ١٣٣٠ هــ.
٤٠ ــ الطائر الميمون في حل لغز الكنز المدفون. ط. دمشق ١٣٢٢ هــ.
٤١ ــ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط.دمشق، ١٣٥٢ هــ.

تلك نماذج من مصنفات الشيخ محمد جمال الدين القاسمي تمثل أقل من نصف ما أبدع، في عمر قصير نسبياً فهل كان هذا الكم على حساب الجودة؟!

الواقع لم يسلم الرجل من النقاد، بحجة أنه كان يلجأ في بعض مؤلفاته للجمع من الكتب، كما جاء في مقال الرئيس محمد كرد علي بمجلة الرسالة المصرية لصاحبها الأديب أحمد حسن الزيات، السنة الثالثة العدد (١٠٤) أول تموز (يوليو) ١٩٣٥، قالوا: «وكتاب قواعد التحديث» بأسلوبه في التأليف ينطبق عليه شرط الجمع فقط» ص (١٠٧٩)؛ ولكن الأستاذ سامي الكيالي برر ذلك بقوله: «وحين رأى أن البدع قد تفشت، وأن الخرافات قد استولت على عقول المسلمين، وأن الجمود كان يقضي على الحياة الفكرية، وأن الشريعة المطهرة لا تسمح بمثل هذه الحياة المتأخرة، عالج كثيراً من هذه المواضيع بطريقة خاصة، ألجمت ألسنة المنافسين والجامدين على السواء، فقد أدرك أن أقواله سوف لا يكون لها من القيمة ما لأقوال الأئمة القادمين، فكان يرتب الأفكار التي تجب معالجتها، وينقل عن أمثال الغزالي وابن تيمية وابن حزم وابن الجوزي وابن القيم والشافعي وأبي حنيفة وأحمد ومالك وأمثالهم الأقوال

الصحيحة التي تؤيد فكرته، ولهذا ظهر قسمٌ من مؤلفاته وليس فيه إلا المقدمة وبعض الأقوال القليلة النادرة، ولم يكن ذلك عن عجز عن الكتابة....» (١).

كذلك أشاد العلاّمة محمد بهجة البيطار بمؤلفات الشيخ محمد جمال الدين القاسمي حيث قال(٢):

«.. إن مما يقضي بالعجب من أمر أستاذنا المؤلف رحمه الله تعالى ــ هو كونه خلّف زهاء مئة مصنف أو أكثر ولم يبلغ الخمسين من عمره، وندر جداً أن نرى كتاباً في خزانته الواسعة مخطوطاً أو مطبوعاً خالياً من التعليقات الكبيرة، والتصحيح على الأصول الخطية الصحيحة، ولو طال به عمره لرأينا في آثاره النافعة أكثر مما رأينا، ومن نفاسة تآليفه فوق ما شاهدناه، فإن الأستاذ كان في تجدد مستمر، استمده من علوم العصر وحقائقه، وانكشف له به عن كثير من أسرار الشريعة وغوامضها».

فإذا أضفنا لذلك تنوع ثقافته واطلاعه على الدراسات القانونية الحديثة، التي ألفت في مطلع القرن العشرين، وأخرجتها المطابع المصرية، «فنرى في مكتبته «مقابلات» وهو أحد الكتب الذي قارن الشريعة الإسلامية بشرائع اليهود، والقوانين الفرنسية الحديثة، ويستطرد نجله الأستاذ ظافر القاسمي فيقول: «وتعجب لهذا الشيخ الذي عرف قبل أكثر من نصف قرن ماهي الاشتراكية وما مدلولها وما معناها»(٣).

ونبقى مع الأستاذ ظافر القاسمي ليدلنا على مكتشفات والده التي كانت مجهولة في زمانه فيقول:

«ولو قرأت كتابه (دلائل التوحيد) لرأيت فيه حصيلة حسنة من علوم الفلك والجغرافيا والحيوان والنبات والجيولوجيا، ثم يؤلف كتابه «إرشاد الخلق إلى العمل بخبر البرق» فيجعل خاتمة (في طرف تاريخية ولطائف أدبية)، يبحث فيها عن (التلغراف) ومعناه، واشتقاقه من اللغة اليونانية، وأول من استعمل الكهرباء في المخابرة عن بعد، وكذلك (التلفون) ثم يحيل المطالع إلى «دائرة المعارف والمعاجم، ولا يغيب عن ذهنه أن يشير في بضعة أسطر إلى (التلغراف اللاسلكي) الذي كان حديث العهد بالظهور، يوم وضع هذا الكتاب، حيث لم يمض على تجاربه الأولى أكثر من ثلاث سنوات»، ويعقد في كتابه «تعطير المشام في مآثر الشام» فصلاً عن «الزراعة في الشام والذرائع لإصلاحها»، فتراه يشير إلى السمادات الكيماوية

---

(١) الأدب العربي المعاصر في سورية (١٨٥٠ ــ ١٩٥٠م)، مصدر سابق، ص (١٥٥).

(٢) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد (٣٣)، الجزء الرابع، ١٧ ربيع الأول، ١٣٧٨ هـ / ١ تشرين الأول ١٩٥٧م، ص (٦٥٧).

(٣) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد (٣٥)، الجزء الثاني، ١ نيسان ١٩٦٠م، مصدر سابق.

وأنواعها: الفسفورية، والبوتاسية... وإلى ضرورة استعمال الآلات الميكانيكية في الحرث والحصاد، وإلى الآفات والأمراض والحشرات الزراعية وطرق مكافحتها»[1].

ذلك غيض من فيض مما جاء في كتب الشيخ محمد جمال الدين القاسمي من تباشير ودلالات على ما وصلنا من علوم، وفوائد ومخترعات ننعم بها الآن. وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على أن الشيخ محمد جمال الدين القاسمي عالم مجدد ونهضوي، عبقري سبق عصره؛ وكان يرهق جسمه وعقله بالمطالعة المفيدة والسهر الطويل، مما دعا بعض المقربين منه يشفقون على صحته، فقال[2]: «يقول لي صديقنا محمد كرد علي إن الرحلة ضرورية لما يرى من إكبابي على ما أنا عليه، ولا تجوال لي ولا رياضة في البلدة لذلك يقول لي إن لم ترتض في مثل هذه الأوقات وتسترح وإلا فأخاف على صحتك. ولكن ماذا أصنع ولا أرى ـ والله ـ الصحة والنشاط إلا فيما أنا عليه، وإذا تركت القلم والكتاب فأراني كالسمك إذا فارق الماء».

أما درّة الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، وقمة إبداعه فهو كتابه «محاسن التأويل، ويقع في سبعة عشر مجلداً، وقد تمَّ طبعه في القاهرة (١٢٣٨ ـ ١٣٣٢ هـ)، مطبعة البابي الحلبي وشركاه وقد تولى العلاَّمة محمد بهجة البيطار تدقيقه. وقد وقف على طبعه وتصحيحه ورقّمه وخرج آياته وأحاديثه وعلق عليه خادم الكتاب والسنة العلامة محمد فؤاد عبد الباقي.

يقول الدكتور محمد بكر إسماعيل واصفاً هذا الكتاب: «جامع لأبواب المعاني والبيان، حافل بمسائل الفقه والأصول والتوحيد والحديث، مشتمل على كثير من اللطائف اللغوية، والعقلية، والأدبية والكونية، متميز عن غيره بحسن الترتيب، وحلاوة التعبير، ودقة التصوير، وسهولة الأسلوب مع جزالته، وخلوه من الصنعة والتكلف، باستثناء المقدمة، فإنه رصَّعها بأنواع البديع، وزخرفها بألوان البيان، أسوة بعلماء عصره، فجاء تفسيره خالياً من الغرابة والتعقيد والحشو والتطويل»[3].

وفي كتاب (تعطير المشام في مآثر دمشق الشام) ترجم الكثير من أساتذته وما تلقاه عنهم دراسة ورواية مثل: الشيخ محمود حمزة، والشيخ حسن جبينه الدسوقي، والشيخ أحمد الحلواني، والشيخ أحمد الشطي، والشيخ محمد الخاني، والسيد مرتضى بن السيد محمد السعيد الجزائري، والشيخ بكري العطار وغيرهم...

(١) المصدر السابق، ص (٢٤٨ – ٢٤٩).

(٢) شيخ الشام محمد جمال الدين القاسمي ، مصدر سابق، ص (٢٢).

(٣) انظر كتاب: «القاسمي منهجه في التفسير» ص (١٩)، نقلاً عن «أعلام ومبدعون»، تأليف: عبد الغني العطري، دار البشائر، دمشق، الطبعة الأولى، (١٤٥٠ هـ – ١٩٩٩ م) ص ٩٦.

كما تتلمذ عليه كثيرون، كانوا فيما بعد أركان العلم والعمل بدمشق وغيرها، منهم: الشيخ محمد جميل الشطي، والشيخ محمد بهجة البيطار، والعلاّمة عز الدين علم الدين التنوخي، والشيخ حامد التقي، وتوفيق البزرة، وجودة الماردديني، وأحمد قشلان، ومحمود العطار، وشاعر بيروت حسين الجارودي»(١).

تلك إضاءات على سيرة العالم الجليل الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الذي جمع بين جنبيه العلم والمعرفة والتجديد والإصلاح والأخلاق الحميدة، وحمل هموم أمته العربية والإسلامية، فكان كالشمعة تذوب لتنير دروب الآخرين.

وقد عبر عن ذلك الشاعر خير الدين الزركلي خير تعبير إذ نعاه بقوله:

يا أيها الموت هلا كنت ممهله	حيناً لعلَّ به تُستأصَل الريب
نعيت للموت ذخراً كان مدخرا	للنائبات وبحراً ليس يضطرب
لو كنت تعلم من أرديت نمت على	أجلّ ملتحد يبكي وينتحب
ألم يكن سيداً طابت خلائقه	مفصلاً أنجبته سادة نجب
ألم يكن كعبة القُصَّاد منزله	والمورد العذب مايملي وينتخب
ما عابه قط إلا شيمة غرست	به وهيهات أن يهتاجه غضب

المراجع والمصادر

١ ــ الأدب المعاصر في سورية (١٨٥٠ ــ ١٩٥٠م)، تأليف سامي الكيالي، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨م.

٢ ــ أعلام ومبدعون، تأليف عبد الغني العطري، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٣ ــ تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، الجزء الأول (١٣٠١ هـ - ١٣٦٠ هـ)، تأليف: محمد مطيع الحافظ، نزار أباظة، قدّم له الدكتور شكري فيصل، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

٤ ــ جمال الدين القاسمي، الدكتور نزار أباظة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٥جمال الدين القاسمي وعصره، تأليف: الأستاذ ظافر القاسمي، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٦٥م.

(١) تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، الجزء الأول، مصدر سابق، ص (٢٠٣).

٦ ــ الرسالة ــ مجلة أسبوعية للآداب والعلوم والفنون ــ رئيس التحرير أحمد حسن الزيات ــ القاهرة ــ العدد (١٠٤) ــ أول تموز (يوليو) ــ ١٩٣٥. ص ١٠٧٩.

٧ ــ فجر الإسلام، تأليف: أحمد أمين، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥م.

٨ ــ قاموس الصناعات الشامية، تأليف محمد سعيد القاسمي، خليل العظم، حققه وقدَّم لـه: ظافر القاسمي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٩ ــ شيخ الشام الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، تأليف: محمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٠ ــ مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد (٣٣)، الجزء الرابع، تشرين الأول ١٩٥٧م، مقال الشيخ بهجة البيطار، ص(٦٥٧ ــ ٦٦٠).

١١ ــ مجلة المجمع العربي بدمشق، المجلد (٣٥)، الجزء الثاني، نيسان ١٩٩٠، مقال الأستاذ ظافر القاسمي ص(٢٤٥ ــ ٢٥٢).

١٢ ــ معجم المؤلفين السوريين في القرن العشرين، تأليف: عبد القادر عيَّاش، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٣ ــ معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، المجلد الخامس، إعداد هيئة المعجم مؤسسة البابطين لإبداع الشعري، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

مكتبات العلماء
جمال الدين القاسمي
(١٨٦٦ ـ ١٩١٤)

محمد عيد الخربوطلي

(واحد من أهم رجال النهضة والإصلاح في بلاد الشام)

ثقافة عصر القاسمي

بدأت في عصر القاسمي بدمشق وما حولها نهضة علمية ثقافية على المستوى العام، تعد نقلة نوعية بالنظر لما مضى من أيام، وقد تجلى ذلك بتأسيس المدارس الحكومية وظهور المطابع وإنشاء دور الكتب، وقد كان للشيخ طاهر الجزائري (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠) أحد رجالات الإصلاح المتنورين أثره العظيم في دفع الحركة الثقافية بدمشق وغيرها، ودرست هذه المدارس العلوم باللغة العربية.

وقد أكد مؤرخو عصر النهضة الحديثة في مصر والشام، أن تاريخ النهضة ارتبط بحياة ثلاثة من عظماء الرجال هم (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وطاهر الجزائري)، فإن البلاد العربية والإسلامية تدين لهم، لأنهم سبب إيقاد أول شعلة أيقظت العرب والمسلمين من

سباتهم، ودفعتهم لمقاومة الاحتلال الأجنبي، وبثت فيهم شعور القومية العربية، وعلمتهم المطالبة بحقوقهم وحرياتهم والقتال من أجل استعادتها إذا ما سُلبت منهم، إلى جانب دعوة عامة اقترنت بأسماء أولئك الرجال لما يسمى بالإصلاح الديني، يعود معه الدين إلى صفائه القديم، وإلى تعاليمه القويمة التي تكفل للعرب ولكل الأمة العزة والقوة والمركز الحضاري، بعد أن فقدوا كل ذلك بالتخلف والجهل والتمسك بقشور من الدين لا تغني عنه... في هذا العصر كان جمال الدين القاسمي الذي لا يقل شأنه عن شأن هؤلاء الثلاثة، بل لعله قد يكون أسبقهم، ومؤلفاته وأعماله تشهد على ذلك، وقد قال عنه محمد رياض المالح... إنه أحد أعلام العلماء في بلاد الشام، ومن رجال النهضة العربية الحديثة في نهاية القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الهجريين، تميز بالفكر العميق النيّر المتحرر، والتأليف الواسع الهادف. قال في قوله الله تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾: وكيف لا يطمع العدو بممالكنا وبلادنا، وليس فيها معامل للأسلحة وذخائر الحرب، بل كلها مما يشترى من بلاد العدو؟ أما آن لنا أن ننتبه من غفلتنا، وننشئ معامل لصنع المدافع والبنادق والقذائف والذخائر الحربية؟....

جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤)

هاجر أجداده من بغداد وحلوا في ضواحي دمشق منذ أكثر من (٣٠٠) سنة، ثم أقام بعضهم بمدينة دمشق، وعرف منهم الأسرة القاسمية وأسرة آل الخطيب، وعمل جده قاسم (١٨٠٨ ـ ١٨٦٧) في مهنة الحلاقة وطلب العلم وصار من كبار علماء دمشق، وترك عدة مؤلفات، كما أن أولاده كلهم كانوا من العلماء، فوالد جمال الدين محمد سعيد ترك التجارة وصار يعمل بنسخ الكتب وتقلد عدة وظائف دينية، وتعلم ابنه جمال الدين عليه وعلى كثير من علماء الشام، ولد جمال الدين بدمشق ١٨٦٦، ونشأ بها في رعاية أبيه الأديب العالم، تعلم العلوم العربية والدينية والجغرافية والهندسة والفلك، ثم صرف عمره في التدريس والتعليم والتأليف، فكان دائب الحركة لا يبالي بصحة جسمه في سبيل الحصول على العلم والسهر من أجله، فأشفق عليه بعض معارفه ونصحوه بالسياحة للترويح عن النفس، فاستغرب من تلك النصيحة لما فيها من إهدار للوقت.

ولع القاسمي بالكتب

لم يقتنع القاسمي بما قرأه على علماء عصره من الكتب، إنما كان يكبُّ على ما يصل إليه من مصنفات يطلع عليها إطلاعاً واعياً، يقرأ ما يقرأ فيقف هنا وهناك يسجل الفوائد والملاحظات في دفتر أعده لها، ليعود إليها كل حين، وعندما مرض في الخامسة عشرة من

عمره ولزم الفراش ثلاثة أشهر، صار يتسلى بمطالعة الكتب، وجمع وهو على تلك الحالة من فوائده وملاحظاته مصنفاً كبيراً غريباً مملوءاً باللطائف والنوادر والأبيات الرائقة، سماه السفينة. وكان يستفيد من الشيخ طاهر الجزائري الذي يمده بنوادر الكتب وغرائب المخطوطات، وزاد غرامه بالكتب فأخذ يقتني ما يستطيع اقتناؤه من إنتاج المطبعة العربية لعصره في استانبول ومصر والمغرب والهند والشام، كما كان مواظباً على قراءة المجلات العلمية والتاريخية والأدبية كالمقتبس والمقتطف والهلال، والمجلات التي تصدرها الجمعيات الدينية المسيحية كمجلة المشرق.

ومن حرصه على حصوله على الكتب المفيدة، أنه عندما زار مصر عام ١٩٠٣ اشترى كتباً نفيسة كثيرة من سوق الوراقين بالقاهرة، وقد أثبت ذلك في مذكراته.

في عام ١٩١٠ زار المدينة المنورة فزار خزائن الكتب ووقع فيها على نفائس المخطوطات فنسخ منها شرح منظومة ابن البواب البغدادي الكاتب، وهي رسالة في الكتابة، ونسخ مقدمتي المحلّى لابن حزم في مسائل أصول الدين وأصول الفقه.. وغير ذلك. ومن عادته أنه جعل لكل كتاب فهرساً خاصاً، يثبته على غلافه للمواضيع التي يحتاج للرجوع إليها، ولم يكن يضن بكتاب على مستعير، فإن أعيد إليه نظر فيه، فإن لم يجد على صفحاته أثراً لمطالعة المستعير لامه قائلاً: (يبدو أنك مسست الكتاب مساً رفيقاً).

وقد ذكر في كتاب الآداب... أنه إذا استعار شخص كتاباً بالي الجلد أو غير مجلد، وجب عليه المسارعة إلى تجليده قبل إعادته لصاحبه.

لقد كانت الكتب في حياة القاسمي شيئاً أساسياً كالماء والهواء، فهو القائل: (وإذا تركت القلم أو الكتاب فأراني كالسمك إذا فارق الماء).

غيرته على تراث الأمة

عرف القاسمي بمحبته للكتاب وخوفه عليه منذ كان صغيراً، ولم يقتصر هذا على مكتبته فحسب، بل على كتب دمشق كلها، فقد ساءه يوماً أن أهدى بعض الدمشقيين كتباً مخطوطة لأحد علماء المغرب، فلامه على فعلته، وتمنى لو أن المهتدى إليه استنسخ ذلك استنساخاً وبقي الأصل في دمشق لئلاً يزداد الوطن فقراً من الكتب، ولا أدري ماذا يفعل لو علم أن أبناء دمشق ساهموا في إخراج عشرات الآلاف من المخطوطات إلى خارجها..! وإني لأسأل نفسي ماذا يكون رَدُّ فعله إذا علم أن بعض الباحثين حاول سرقة بعضٍ من مؤلفاته المخطوطة التي ما زالت في دمشق..!

كان القاسمي يرى أن الكتب ملك الأمة ينتفع بما فيها أبناؤها، ولهذا كان يقول: (لا يحق لمن يملك مكتبة ليس للورثة اضطرار إلى ثمنها أن يبيعها خشية تفرقها وضياع الفائدة منها، بل ينبغي وقفها على المطالعين).

مكتبة القاسمي

إن أبرز آثار القاسمي التي تركها مكتبته الحافلة بنوادر الكتب المخطوطة والمطبوعة والمجلات مما كان يتخير في حله وترحاله، ومؤلفاته التي أربت عن مئة مؤلف ما بين رسالة وكتاب مطول.

كان القاسمي يعتز بالكتب شأن العلماء، بل تفوَّق في اعتزازه بها على كثير منهم، وأدرك قيمتها ومكانتها في البيت والمدرسة وسائر الأمكنة، وعرف أثرها في بناء عقول الأفراد، وكان دائماً يدعو طلابه لاقتناء الكتب المفيدة، كما كان يهتم بالصحف والمجلات، فهو القائل: (أسباب الرقي انتشار المطابع والجرائد والمدارس إذا وجهت توجيهاً صحيحاً)، وحذر أن يتولى الجرائد غير العلماء المصلحين (لأنهم هم أرباب التأثير، وهم الذين يستطيعون رفع الوطن وانحطاطه).

بداية تأسيس مكتبة القاسمي

بدأ بتأسيس مكتبته جده الشيخ قاسم، ووسعها أبوه بعده، ثم عكف هو على تزويدها من بعدها حتى بلغت يوم وفاته أكثر من ألفي مجلد مخطوط نفيس ومطبوع نادر، فهي من ذخائر الأسفار ونوادر المطبوعات التي خصها بالعناية والحفظ، فأفرد لها حجرة في بيته.

وقد دخلت هذه المكتبة فوجدتها كما كتب عنها من رآها أنها تتميز عن غيرها من خزائن كتب العلماء في عصره بتنوعها الواسع، فإلى جانب كتب التفسير والحديث والفقه واللغة والأدب والتاريخ والأول. نجد فيها كتب الفلسفة القديمة والحديثة التي كان يفيء إليها كثيراً، كما عني بكتب الاجتماع والرياضيات والفلك والقانون وكتب الفرق والديانات، وبالإجمال كان يقتني معظم ما كان يطبع في عصره في مطابع الشام ومصر والهند وغيرهم.

مآل مكتبة القاسمي

يقول فيليب دي طرازي عن مكتبة القاسمي بعد ما زارها...اشتملت هذه الخزانة المخطوطات الطريفة لأن القاسمي لم يكن يقتني المخطوط إلا لميزة خاصة به أو لنادرة لم ترد في غيره من نسخ ذلك الكتاب، وتفرد بحرصه على أن يكون موضوع كل مخطوط مشتملا على قيمة علمية أو طرفة فنية.

هذه الكتب التي عرف عنه مدى حبه لها وجمع منها الكثير، ماذا حلَّ بها؟ خشي القاسمي عليها التشتت والضياع، أو أن تصل إليها أيدي المختلسين فيبيعونها كما باعوا الكثير من مكتبات دمشق الخاصة والعامة، حتى مكتبات الوقف على المدارس والمساجد لم يتورعوا عنها، لذلك سجل على معظمها وقفا لها بعبارة تكون متماثلة، فمثلاً كتب على كتاب تاج العروس للزبيدي (وقف هذا الجزء والتسعة بعده الفقير محمد جمال الدين القاسمي على أولاده وأولادهم، ثم على أقربائه من بعدهم، ثم على طلبة العلم، في ٢٠ شعبان سنة ١٣١٩هـ). ولم يكتف بذلك.. فقد أعلن في الصحف أنه أوقف مكتبته لكل مطالع، وقد خصص لها حفيده بهواً كبيراً في حي المهاجرين محلة الشطا، له باب خاص ليدخل إليه مباشرة من أراد المطالعة، وجعل لها فهرساً يخدم المطالعين.

وقد زرت هذه المكتبة التي ما زالت قائمة بمطبوعها ومخطوطها وبمؤلفات القاسمي، وقد أخبرني حفيده أن كثيراً من الباحثين العرب والمستشرقين يأتون لدراسة مؤلفات القاسمي فيها، وكل ذلك تحت إشرافه، فهو حَذِر من مهربي المخطوطات إلى خارج البلاد، كما أعلمني أن البعض حاول التحايل عليه ليسرق من مخطوطاتها، ولكنه تنبه إلى ذلك فطردهم.

مؤلفات القاسمي

ترك القاسمي عدداً كبيراً من المؤلفات تدل على تمكنه في العلم وسعة إطلاعه وهمته العالية، وقد بدأ في التأليف منذ كان في السادسة عشرة من عمره عندما ألف رسالة (السفينة)، لكنه بعد أن تطور منهجه الفكري لم يرض عن بعض مؤلفاته، لذلك ذكر في مذكراته اليومية (... كل مؤلف لي قبل سنة ١٣٢٠هـ فلي فيه وقفة).

يذكر محمد رياض المالح في دراسته للقاسمي.. أن مؤلفاته التي ما زالت مخطوطة ومحفوظة في مكتبة الأسرة (٦٨) مؤلفاً، أما المطبوع فبلغت (٣٥) مؤلفاً، وذكر د. نزار أباظة في مؤلفه عن القاسمي.. أن ابنه د. ظافر القاسمي أحصى مؤلفاته فبلغت (٨٧) كتاباً، وذكر أن عشرة منها ضاعت أثناء نقلها، فقد انتقلت من مكانها ثلاث مرات، أما عاصم البيطار فقد أوصل عدد مؤلفاته إلى (١١٠) مؤلفاً، هذا غير شعره الذي قاله في مناسبات عديدة.

ومن مؤلفاته العديدة:

ـ تعطير المشام في مآثر دمشق الشام، في أربع مجلدات.
ـ تعليقات على أوائل سنن أبي داود، كتاب صغير.

ــ رسالة في علم الأصول، في نحو مئة صفحة.
ــ سؤال مستشرق وجواب حكيم.
ــ شمس الجمال على منتخب كنز العمال، ٢١٤ صفحة.
ــ محاورة في الفوتوغراف، مراسلات بينه وبينه محمد أبو طالب الحسني الجزائري عام ١٣٢٢هـ.
ــ محاسن التأويل وهو تفسيره للقرآن، طبع في (١٧) جزء.
ــ موعظة المؤمنين ــ مختصر كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، طبع في مجلد كبير.
ــ قاموس الصناعات الشامية، طبع بمجلد كبير.

محاربة القاسمي

كباقي أصحاب الفكر التنويري تعرض القاسمي للمضايقات والتحرشات السياسية، فألقيت عليه تهمة الاجتهاد من قبل المتشنجين دينياً والمتاجرين بالمحافظة على القديم، فحل به مثل ما حل بابن حزم وابن رشد وأمثالهما العقلاء الناضجين، وكان جواسيس عبد الحميد يراقبون كل الأحرار والمتنورين المطالبين بحقوقهم، فإذا ما نزل أحدهم عند القاسمي أخذ بجريرتهم، ففي عام ١٩٠٤ زار أحمد الحسيني دمشق فسارع القاسمي إلى زيارته، فرفعت التقارير لمحاسبته، وبدأ الجواسيس يحصون عليه أنفاسه وحركاته وكلامه، حتى اتهم في عام ١٩٠٦ مع الشيخ عبد الرزاق البيطار بالوهابية، ففر القاسمي إلى بيروت، لكن من أين له الفرار في عصر عبد الحميد؟ حيث أعادوا محاسبته بسبب كتابه (مجموعة الأصول) وأهاجوا عليه القاضي والوالي وكل مدعي العلم الجامدين الحاقدين على أصحاب العقول النيرة، وفي عام ١٩٠٨ بدأ بطباعة كتابه الجديد (دلائل التوحيد) دون إذن مراقبة المطبوعات (المكتوبجي) وهذه جريمة تهدد كرسي الخلافة، فجاءت الشرطة إلى مسجده الذي يدرس فيه وفتشوا كتبه؟ ثم اصطحبوه إلى داره وصادروا ثلاثة أكياس من كتبه المخطوطة والمطبوعة، منها مسودات كتابه دلائل التوحيد، ومنع من متابعة طبعه.

لكن الأمر لم يقف عند المنع، فبعض الحشوية من عملاء عبد الحميد عندما علموا بنية الحكومة في إرجاع الكتب إليه، استأنفوا الكرة، وقدموا معروضاً بأن الهيئة التي حاكمته ليست فيها عالم والأوراق كلها اجتهاد (فالاجتهاد جريمة عند علماء العهد العثماني) وهم لا يعلمون مطاويها، فصدر الأمر بإحالتها إلى المحكمة الشرعية، وتألفت لها هيئة من القاضي وأمين الفتوى وعضو من المعارف وآخر من قلم الإدارة، لكن القاضي برأه وأعيدت إليه كتبه، ولوحق القاسمي عندما زار محمد رشيد رضا دمشق واستقبله، لأن رضا يسبب

خطورة على الدولة العثمانية، وكل ذلك حصل في ظل الدستور الذي ظن الناس أنهم سيكونون في زمنه أحسن حالاً بما سيقدمه ويوفره من حريات... وهكذا بقي القاسمي من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٨ مضطهداً محارباً وملاحقاً في فكره وكتبه ودروسه...

وفاته

لم يعمر القاسمي طويلاً، ولم يصل إلى الخمسين من عمره، ففي مساء يوم السبت ٢٧ جمادى الأولى ١٣٣٢هـ/١٨ نيسان ١٩١٤م أدركته فنية الموت، ودفن بمقبرة باب الصغير، ونعاه أهل العلم في دمشق وبيروت ومصر والعراق، وتحدثوا في مآثره، وبكاه عدد من الأدباء في شعرهم ونثرهم، وممن رثاه من الشعراء خير الدين الزركلي وصلاح الدين القاسمي وجميل الشطي وتوفيق البزرة وبهجة البيطار وعبد الرحمن القصار وجرجي حداد، بقصائد بليغة عددت صفاته وذكرت فيها مناقبه.

المصادر:

١ ــ أعيان دمشق، محمد جميل الشطي، ط١، دار البشائر، دمشق، ١٩٩٤.

٢ ــ الأعلام، خير الدين الزركلي، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠.

٣ ــ جمال الدين القاسمي (حياته وآثاره)، محمد رياض المالح، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مركز جمعة الماجد، الإمارات العربية، دبي، السنة الأولى، العدد الثاني، أيلول ١٩٩٣، صفحة (٨٢-١٠٦).

٤ ــ جمال الدين القاسمي وعصره، د. ظافر القاسمي، نسخة مصورة عن طبعة أطلس الأولى، دمشق، ١٣٥٨هـ.

٥ ــ جمال الدين القاسمي، د. نزار أباظة، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٩٧.

٦ ــ خطط الشام، محمد كرد علي، صورة عن طبعة بيروت الثانية، ١٣٨٩هـ.

٧ ــ خزائن الكتب العربية في الخافقين، فيليب دي طرازي، ط١، دار الكتب الأهلية، بيروت، ١٩٤٠.

٨ ــ زيارة لمكتبة الشيخ جمال الدين القاسمي بدمشق، وحوار مع الشيخ أحمد القاسمي أمين المكتبة اليوم.

٩ ــ النور والنار في مكتب عنبر، مطيع المرابط، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٩١.

خبر الخاصّة والعامّة عند الإمام الشافعي(*) «دراسة مقارنة مع مناهج المتكلمين والأصوليين والمحدثين»

د. حسن الخطاف(**)

تمهيد:

بسم الله الرحمن الرحيم، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فقد اعتنى الشافعي بالخبر ومرجع هذا الاهتمام أن الخبر لا يستغنى عنه، فهو مصدر من مصادر المعرفة كما أنه المصدر الوحيد في قضايا التشريع، فعبادة الله سبحانه وتعالى متوقفة على الخبر وصحته، والخبر نوعان: كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فإذا ما جاء الخبر في كتاب الله أو صح عن رسول الله ﷺ فيجب قبوله والإذعان له.

ولمّا كان كتاب الله تعالى قطعي الثبوت لا يماري فيه أحد، من هنا سيقتصر حديثنا عن الخبر على كلام رسول الله ﷺ، فما هو الخبر؟

الخبر في اللغة ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب، فكل ما يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فهو داخل في مفهوم الخبر(١) وهذا هو ما يقابل الإنشاء، فالأمر والنهي والاستفهام والنداء لا تدخل في مفهوم الأخبار، لأنه لا يصح أن يقال لقائلها إنه صادق أو كاذب.

(*) لم نعرف بالإمام الشافعي لأنه غني عن التعريف.

(**) باحث من الجزائر.

(١) كتاب الكليات، لأبى البقاء الكفوي، ص.٦٥١، الكفاية في علم الرواية، ص.١٦، المعتمد، لأبي الحسين البصري، ٢/٧٤، تمهيد الأوائل، ص٤٣٣.

لكن كيف ينطبق هذا التعريف على الأخبار التي لا يصح الكذب فيها البتة كالقرآن الكريم؟ يجيب القاضي عبد الجبار عن هذا السؤال، بأنّ التعريف لا يقصد به أن يتعاقب كـل مـن الصدق والكذب على ذات الخبر، وإنما يكفي أنْ يقبل الخبر أحد الاحتمالين[١]، وقد يجاب عن هذا أيضا بأن المقصود من قولهم عن الخبر «ما يصح فيه الصدق والكذب» هو جنس الخبر، لا كل خبر بعينه[٢].

ويُفهم من هذا أن الخبر الذي يحتمل الصدق أو الكذب هو الخبر كمصدر للمعرفة وذلـك كالإخبار عن قدوم فلان أو وجود البلدة الفلانية... فهو أعم من القـرآن والسـنة، وبحثنـاً مقصور على الخبر بمعنى وروده في القرآن والسنة. فما هي تقسيمات الخبر بهذا المعنى؟.

الخبر وتقسيماته:

يقول ابن جماعة: «الخبر ينقسم إلى متواتر، وآحاد، فالمتواتر: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه لاستحالة توافقهم على الكذب كالمخبرين عن وجود مكة وغزوة... والمتواتر في أحاديث النبي ﷺ المدونة في الكتب قليل جدا كحديث من كذب علـي متعمـداً... ولـذلك لا يستعمله المحدثون في عباراتهم إلا نادرا، وأما أخبار الآحاد: فخبر الواحد كل ما لم ينته إلى التواتر، وقيل هو ما يفيد الظن... وأكثر الأحاديث المدونة والمسموعة من هذا القسم والتعبد بها جائز عند جمهور علماء المسلمين والعمل بها واجب عند أكثرهم»[٣].

وهذا التقسيم الثنائي موجود عند المتكلمين والأصوليين[٤] فعلـى سـبيل المثـال يقـول الفرهاري: «وأما خبر الواحد... فإنما لم يفد العلم، لعروض شبهة... وهي أن الآحاد يجـوز عليهم الغفلة والسهو والكذب».[١]

---

(١) المغني٥/٣٢٠

(٢) انظر: البرهان، للجويني: ١/٣٦٧.

(٣) المنهل الروي، لابن جماعة: ص.٣٢.

(٤) انظر: اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، ص.٣٨، وانظر: رفع الحاجب عن مختصر ابـن الحاجـب: ٢/ ٢٩٦، التقريـر والتحبير: ٢/ ٣٠٧، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، للحاكم الجشمي الزيدي، ص.٢٢٥، وانظر التوحيد، للماتريـدي، ص. ١٥-١٦، وفي هذا السياق يقول أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «فالخبر يرقـى إلـى أولـى درجـات الصحة عندما يثبت لدى التحري والبحث ان سلسة السند متصلة من صاحب هذا الخبر... فإذا كانت السلسلة التي تـوفرت فيها مقومات الصحة مكونة من آحاد الرواة... فهو لا يعدو ان يكون خبرا ظنيا في حكم العقل... أما إذا غدت كل حلقة من الحلقات من الكثرة، جموعا يطمئن العقل إلى أنها لا تتواطأ على الكذب فإن الخبر المروي يكتسب عندئذ صفة اليقين وهـو ما يسمى بالخبر المتواتر...[وهذا] هو وحده الذي يعتد به في بناء العقيدة والمدركات اليقينية بمعنى ان الإنسـان لا يجبـر على الاعتقاد بشيء خبري إلا إذا كان قائما على برهان التواتر» كبرى اليقينيات الكونية، ص.٣٥- ٣٦. وانظر: العقيـدة الإسلامية وأسسها عبد الرحمن حسن حبنكة، ص.٣٧.

فكيف قسّم الشافعي الأخبار؟

يقول الشافعي في الرسالة: «باب العلم قال الشافعي: فقال لي قائل ما العلم؟ وما يجب على الناس في العلم؟ فقلت له العلم علمان: علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله، قال: ومثل ماذا ؟قلت مثل الصلوات الخمس، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان، وحج البيت إذا استطاعوه، وزكاة في أموالهم وأنه حرم عليهم الزنا، والقتل والسرقة، والخمر وما كان في معنى هذا مما كُلِّف العباد أن يعقلوه، ويعملوه ويعطوه، من أنفسهم وأموالهم وأن يكفوا عنه: ما حرَّم عليه منه .

وهذا الصنف كله من العلم موجودٌ نصاً في كتاب الله وموجودٌ عاماً عند أهل الإسلام ينقله عوامهم عمّن مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول اللهﷺ ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم، وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع .

قال فما الوجه الثاني ؟قلت له ما ينوبُ العبادَ من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام، وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل ويُستدرَك قياساً، قال: فَيَعْدو هذا أن يكون واجبا وجوب العلم قبله؟ أو موضوعاً عن الناس علمهُ، حتى يكون علمه منتفلاً، ومن ترك علمه غير آثم بتركه؟ أو من وجه ثالث فَتُوجِدُناه[2] خبراً أو قياساً؟

فقلت له بل هو من وجه ثالث، قال فصفه، واذكر الحجة فيه ما يلزم منه، ومن يلزم، وعمَّن يسقط؟ فقلت له هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة، ولم يُكلِّفها كلُّ الخاصة، ومن احتمل بلوغها من الخاصة فلا يسعهم كلّهم كافة أن يعطلوها، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية، لم يحرج غيره ممن تركها، إن شاء الله والفضل فيها لمن قام بها، على من عطلها»[3]

نقلنا هذا الكلام بطوله لأنه في غاية من الأهمية حيث يكشف لنا عن منهج الإمام الشافعي في تقسيمه للأخبار، وما يترتب على هذا التقسيم.

---

(١) النبراس شرح شرح العقائد، ١٣٥.

(٢) يرى المحقق أنه جاء في بعض النسخ «فوجدناه» ويرى أن ذلك خطأ والصواب ما أثبتَه في الأعلى.

(٣) الرسالة: ٣٥٧-٣٦٠.

فمن الواضح أن الخبر عند الشافعي يقسم إلى قسمين: علم العامة وعلم الخاصة، وهذا التقسيم في واقع الأمر لا يخرج عن التقسيم الثنائي الذي قال له المتكلمون والأصوليون وهو تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد، وهذا ما سنلحظه بعد قليل.

فما هو علم العامة وما هو علم الخاصة؟.

علم العامة عند الشافعي هو ما «لا يسع بالغا غيرَ مغلوب على عقله جهله» فالشافعي يشترط لِمن يجب في حقه أن يعلم هذا الخبر شرطان: هما البلوغ والعقل، وهذا الشرطان محل اتفاق بينه وبين المتكلمين والأصوليين، لأن المجنون لا يعتد بخبره ولا يعتدُّ بإنكاره للخبر، ومثل ذلك من لم يكن بالغا، فإذا كان خبره لا يلتفت إليه فمن الأولى أن لا يُلتفت إلى إنكاره للخبر. (1).

وهذا الكلام موجود في كتابه اختلاف الحديث: «فإن قال قائل أفيكون الإخبار عن رسول الله، واحدا أو أكثر؟ قيل الخبر عن رسول الله خبران: فخبر عامة عن عامة عن النبي يحمل ما فرض على العباد أن يأتوا به بألسنتهم، وأفعالهم، ويؤتوا به من أنفسهم، وأموالهم، **وهذا ما لا يسع جهله** وما كان على أهل **العلم والعوام أن يستووا فيه** لأن كلا كُلِّفه كعدد الصلاة، وصِوم رمضان، وتحريم الفواحش... وخبر خاصة في خاص الأحكام لم يُكلَّفه العامة... وكلف علم ذلك من فيه الكفاية للخاصة به، دون العامة وهذا مثل ما يكون منهم في الصلاة سهو يجب به سجود السهو، وما يكون منهم فيما لا يجب به سجود سهو، وما يفسد الحج وما لا يفسده... مما ليس فيه نص كتاب وهو الذي على العلماء فيه عندنا... ولا يسعهم رده كما لا يسعهم رد العدد من الشهود الذين قبلوا شهادتهم».(2)

من الواضح البين أن الشافعي يقصد بعلم العامة كل ما لا يجوز الجهل له، فما يقع تحت الجهل لا يدخل في علم العامة، ويفهم من هذا أن هذا النوع من العلوم ليس مختصا بطبقة معينة من المجتمع، ولا يحتاج تحصيل هذا النوع من العلم سوى لأمرين: العقل والبلوغ، ومؤدى هذا أن الشافعي رحمه الله يتحدث عن الخبر بشكل عام كمصدر من مصادر المعرفة، وذلك لا ينحصر بأخبار الشريعة، فمثل ذلك الإخبار بوجود مدينة مثل دمشق وبغداد... والدليل على هذا ما وجدناه في كتابه الأم عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾[المائدة/١٠٣] يقول الشافعي: «كَانُوا يَبْحَرُونَ الْبَحِيرَةَ،

(1) من شروط صحة الخبر أن المخبر عدلا ومن شروط العدالة البلوغ، يقول السيوطي: «أجمع الجماهير من أئمة الحديث والفقه) على (أنه يشترط فيه) أي من يحتج بروايته (أن يكون عدلا ضابطا) لما يرويه وفسر العدل (بأن يكون مسلما بالغا عاقلا) فلا يقبل كافر ومجنون مطبق بالإجماع» ١/ ٣٠٠ وانظر: تمهيد الأوائل للباقلاني، ص.٤٤١،

(2) اختلاف الحديث، ص.٤٧٦.

وَيُسَيِّبُونَ السَّائِبَةَ، وَيُوصِلُونَ الْوَصِيلَةَ، وَيَحْمُونَ الْحَامَ، على غَيْرِ مَعَانٍ سَمِعْتُ كَثِيرًا مِن طَوَائِفِ الْعَرَبِ يَحْكُونَ فيه **فَتَجْتَمِعُ حِكَايَتُهُمْ على أَنَّ ما حَكَوْا منه عِنْدَهُمْ من الْعِلْمِ الْعَامِّ الذي لَا يَشُكُّونَ فيه، وَلَا يُمْكِنُ في مِثْلِهِ الْغَلَطُ، لِأَنَّ فِيمَا ذَكَرُوا أَنَّهُمْ سَمِعُوا عَوَامَّهُمْ يَحْكُونَهُ عن عَوَامٍّ من كان قَبْلَهُمْ، فَكَانَ مِمَّا حَكَوْا مُجْتَمِعِينَ على حِكَايَتِهِ** أَنْ قالوا الْبَحِيرَةُ النَّاقَةُ تُنْتِجُ بُطُونًا فَيَشُقُّ مَالِكُهَا أُذُنَهَا ويخلى سَبِيلَهَا وَيَحْلُبُ لَبَنَهَا في الْبَطْحَاءِ وَلَا يَسْتَجِيزُونَ الِانْتِفَاعَ بِلَبَنِهَا ثُمَّ زَادَ بَعْضُهُمْ على بَعْضٍ فقال بَعْضُهُمْ تُنْتِجُ خَمْسَةَ بُطُونٍ فَتُبْحَرُ»[1].

فكونهم يفعلون ذلك في الجاهلية ليس من أخبار الشريعة، فدلّ على أن مفهوم الخبر عند الشافعي هو أعم من كونه متصلا بأخبار الشريعة.

وذكره لنماذج من أخبار الشريعة مثل الصلوات الخمس ووجوب الحج وصوم شهر رمضان وحرمة الزنا لا يقتضي حصر علم العامة بها .

وعندما ننظر إلى النماذج التي ذكرها الشافعي كأمثلةٍ لعلم العامة نلاحظ أنها جاءت بأخبار متواترة لا يمكن إنكارها هذا من جهة ومن جهة أخرى ذكر الشافعي نوعين:

نوعا: من الواجبات وقد مثّل لذلك بالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وحج البيت في حال الاستطاعة والزكاة .

ونوعا: آخر يتمثل بالمحرمات كحرمة الزنا والقتل العمد والسرقة والخمر، ويقاس على هذين النوعين كل ما كان على شاكلتهما، وهذا معنى قوله السابق: «وما كان في معنى هذا مما كُف العباد أن يعقلوه، ويعملوه ويعطوه، من أنفسهم وأموالهم وأن يكفُّوا عنه: ما حرَّم عليه منه».

ومن الملاحظ في مثل هذه الأنواع أنها داخلة عند المتكلمين والأصوليين ضمن مفهوم المتواتر، وقد يُعبَّر عن ذلك أحيانا بما علم من الدين بالضرورة .

يقول ابن الوزير في بيان منهج النبي ﷺ في بعده عن الغلو والتشدد وتوسطه في الاعتدال: «ومن ها هنا أمر رسول الله ﷺ بالاقتصاد في الأمور... وهو الذي اختاره الله تعالى معلما للأميين ورحمة للعالمين **وعلم بالضرورة لا بأخبار الآحاد** إن ذلك كان خلقه ودينه عند العلماء النقاد»[2]

فقد وضع ابن الوزير مقابلة بين ما علم بالضرورة وبين ما علم بأخبار الآحاد، **فما علم بالضرورة هو نفسه ما علم بالأخبار المتواترة وهو الذي يطلق عليه الشافعي علم العامة، أما ما علم بالآحاد، فهو ذاته ما يطلق عليه الشافعي علم الخاصة .**

---

(١) الأم: ٣/٢٠٢.

(٢) إيثار الحق على الخلق، ص.١٤

يقول التفتازاني: «قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أن الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك»[(١)].

ومما يستحسن أن نقارن بين قول الشافعي السابق: «وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع» وبين ما نقلناه عن التفتازاني، ومن خلال المقارنة يظهر لنا بوضوح أن علم العام عند الشافعي يساوي تماما ماعلم من الدين بالضرورة وهو، وما علم من الدين بالضرورة لا يكون إلا متواترا، لأن الآحاد غير معلوم من الدين بالضرورة، يقول السيوطي نقلا عن شيخ الإسلام ابن حجر في مدى قبول رواية المبتدع: «والمعتمد أن الذي ترد بدعته، و من أنكر أمرا متواترا من الشرع، علوما من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه»[(٢)]

ويقول السيوطي في ضابط التكفير: «أحدها ما نكفره قطعا، وهو ما فيه نص، وعلم من الدين بالضرورة بأن كان من أمور الإسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا ونحوه الثاني مالا نكفره قطعا وهو مالا يعرفه إلا الخواص ولا نص فيه كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف»[(٣)].

كلام السيوطي يتفق تماما مع كلام الشافعي، فكلاهما تحدثا عما يجب علمه على العوام والخواص، وكلاهما ذكرا نماذج اتفقا عليها من الواجبات والمحرمات .

يقول البزدوي عن خبر المتواتر: «أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، وعدالتهم وتباين أماكنهم ويدوم هذا الحد، فيكون اخره وأوسطه كطرفيه، وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس، وأعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً».[(٤)]

خلاصة ما تقدم أن علم العامة عند الشافعي هو يساوي المعلوم من الدين بالضرورة وهذا المعلوم لا يثبت أصلا مالم يكن متواترا، ولكونه متواترا لا يصح إنكاره أو تأويله أو الغلط فيه.

ومن المفيد أن لا ننسى ان مصدر هذا العلم الذي لا يخفى على العامة ولا على الخاصة عند الشافعي هو كونه منصوصاً عليه في كتاب الله ومنقولاً عن رسول الله ﷺ وهذا هو معنى قوله «وهذا الصنف كله من العلم موجودٌ نصاً في كتاب الله وموجودٌ عاماً عند أهل الإسلام

---

(١) شرح المقاصد في علم الكلام: ٢/ ٩٧ .

(٢) تدريب الراوي: ١/ ٣٢٤ ١.

(٣) الأشباه والنظائر: ص.٤٨٨.

(٤) أصول البزدوي، ص.١٥٠

ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم، يحكونه عن رسول اللهﷺ ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم».

أي أنه قطعي الدلالة، لأنه إن لم يكن قطعي الدلالة فلا يفيد اليقين في دلالته على المراد، وإن كان قطعي الثبوت، والنماذج التي ذكرها من الواجبات والمحرمات من هذا القبيل.

فلابد من تقييد المتواتر لكي يكون من علوم العامة ويكون مفيدا للقطع واليقين أن يكون قطعي الدلالة، ومن هنا اشترطوا في تكفير منكر المتواتر أن يكون المتواتر قطعي الدلالة يقول التفتازاني في حديثه عن ضرورة كون المتواتر قطعياً: «لأن مخالفة المتواتر تكون كفراً لكونه قطعياً... ولا فرق في هذا بين الكتاب، والسنة، وأما عند قطعية المتن، والدلالة فالمخالف كافر لا محالة».(1)

أما الوجه الثاني عند الإمام الشافعي وهو ما يسميه **بخبر الخاصة** فهو ذاته خبر الواحد عند المتكلمين والأصوليين ويدل على هذا أمور:

أولاً: تسميته بالخاصة مقابل العامة:

فالتسمية دليل على أنه نوع خاص والنوع الخاص لا يكون إلا آحاداًتفرد بنقله البعض.

ثانيا: من خلال الوصف الذي أطلقه الشافعي على هذا النوع من الأخبار:

عندما نتأمل في الوصف الذي أطلقه الشافعي على خبر الخاصة نجده هو ذاته خبر الآحاد، ولننقل كلامه لنتمعن فيه، يقول الشافعي في جوابه عن السائل عن الأخبار: «قال فما الوجه الثاني ؟قلت له ما ينوبُ العبادَ من فروع الفرائض، وما يخص به من الأحكام، وغيرها مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنة، وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل».

نجد عند التأمل في هذا الكلام أن من أبرز أوصافه وصفان:

الأول: أنه ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص من السنة، وهذا لا يكون متواتراً لأن عمدة المتواتر أن يكون منقولا عن قرآن أو سنة متواترة، فهو إذا من أخبار الآحاد، وهذا هو معنى قوله السابق «وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة لا أخبار العامة» فأخبار الخاصة هي أخبار الآحاد .

الثاني: أن هذا النوع يحتمل التأويل، وهذا على خلاف خبر العامة، فقد وصف خبر العامة بأنه لا يحتمل التأويل، وما يحتمل التأويل لا يكون قطعي الدلالة .

(1) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: ٢/٣٨٤.

زيادة على ما تقدم نجد وصفا هاما يدل على العلم الخاص الذي هو ذاته خبر الآحاد فهذه الأنواع من العلوم عند الشافعي «ليس تبلغها العامة، ولم يُكلفها كلُ الخاصة...وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية، لم يحرج غيره ممن تركها».

فلو كان هذا النوع من أخبار العامة التي هي أخبار متواترة معلومة من الدين بالضرورة لكلف بها الخواص والعوام، ولَمَا سقطت عن البعض .

كما نجد من خلال الأمثلة التي ساقها أن المقصود بخبر الخاصَّة هو خبر الآحاد، يقول الشافعي في جواب مَنْ سأله عن مثال لهذا النوع من الأخبار: «فقلت له فرضَ اللهُ الجهادَ في كتابه، وعلى لسان نبيه ثم أكد النفير من الجهاد فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[التوبة/١١١] وقال: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[التوبة/٣٦] ثم ذكر آياتٍ أخرى في هذا السياق وذكر حديث النبي ﷺ: «ثم روى حديثا من إسناده: - (أخبرنا): عبد العزيز بن محمد عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لاَ أَزَالُ أُقَاتِلُ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّه . فإذا قالوها عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إلاَّ بِحَقِّهَا وحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»[1] ثم قال الشافعي: «فاحتملت الآيات أن يكون الجهاد كله، والنفير خاصةً منه على كل مطيق له، لا يسعُ أحداً منهم التخلف عنه، كما كانت الصلوات والحج والزكاة، فلم يخرج أحد وجب عليه فرض منها أن يؤدي غيره الفرض عن نفسه، لأن عملَ أحدٍ في هذا لا يكتب لغيره، واحتملت أن يكون معنى فرضها غير معنى فرض الصلوات، وذلك أن يكون قُصدَ بالفرض فيها قصدَ الكفاية، فيكون من قام بالكفاية في جهاد من جُوهدَ من المشركين، مدْركا تأدية الفرض، ونافلة الفضل ومُخرجا من تخلّف من المأْثم»[2].

الناظر فيما نقلناه عن الشافعي يدرك بوضوح أن خبر الخاصَّة هو خبر الآحاد الذي يصح فيه التأويل والاجتهاد، وليس هو من قبيل المقطوع بمراده، ذلك لأنه يحتمل أنْ يراد بفرض الجهاد كما يراد بالصلوات الخمس والحج والزكاة وقد سبق أن هذه فروض عينية ثبت بخبر العامة الذي يرويه جماعة عن جماعة، ويحتمل أن يراد بفرض الجهاد ما يساوي فرض الكفاية، بحيث إذا أقامه البعض سقط عن الآخرين، ومادام أنه قابل للاحتمال فهو من أخبار الخاصَّة، لا من أخبار العامَّة، لأن أخبار العامة لا يجوز فيها التأويل والاجتهاد والغلط .

---

(١) انظر مسند الشافعي: ص ١٤

(٢) الرسالة: ٣٦١-٣٦٣.

ومن قام به فله أجر القيام مع عدم استحقاق مَنْ لم يَقُم به هذا الأجر، ودليل هذا عند الشافعي هو قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (٩٥)﴾[النساء/٩٥].

أمَّا إذا لم يَقُم البعض فيأثم الجميع يقول الشافعي: «ولو ضيعوه معاً خِفْتُ أن لا يخرج واحدٌ منهم مُطيقٌ فيه من المأثم»، بل لا أشك إن شاء الله لقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[التوبة/٣٩].

ولا شك أن المقصود بخبر الخاصة هنا هو فهم الآيات المتصلة بالجهاد، لا ذات الآيات لأن الآيات من خبر العامة من جهة الورد، لكن احتمال فهمها كما يرى الشافعي هو من جهة خبر الخاصة.

بعد أن ظهر لنا أن خبر الخاصة هو ذاته خبر الآحاد، وان خبر العامَّة هو خبر المتواتر فهل يفيد خبر الخاصة العلمَ اليقيني كما يفيده خبر العامة؟

نجد من خلال الأمثلة التي ذكرها الشافعي ومن خلال الوصف لعلم العامّة وعلم الخاصّة أن علم الخاصة لا يفد العلم، وما نقصده بالعلم هو «هو معرفة الشيء على ما هو عليه»[(1)]، «والفرق بين العلم واليقين أن اليقين هو العلم بالشيء بعد النظر والاستدلال، ولذلك لا يوصف الله باليقين»[(2)] أي أن العلم وبذلك يكون العلم «صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً»[(3)]، «بحيث يحصل ذلك المطلوب «في النفس حصولا لا يطرق إليه احتمال كذبه »[(4)].

وإذا كان لا يفيد العلم فمؤدى ذلك أن أقصى غاية يبلغها خبر الخاصّة هي أنه يفيد الظن، والظن هو: «**الظن:** هو ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر[(5)] أي الأخذ بالطرف الراجح مقابل المرجوح.

والدليل على أن خبر الخاصة لا يفيد العلم بالمعنى الذي ذكرناه هو:

١. الأمثلة التي ساقها الشافعي عند ذكره لخبر العامَّة، فقد ذكر وجوب الصلوات الخمس، والحج وصوم شهر رمضان، وتحريم الزنا، والقتل والسرقة... ولا شك أن

---

(١) الباقلاني، تمهيد الأوائل: ٢٥ .

(٢) الجرجاني، التعريفات: ٥٩

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٠

(٤) الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ٤٢٣، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم.

(٥) الآمدي، إحكام الأحكام: ٣٠/١، الجرجاني، التعريفات: ١٨٧، الجويني، الورقات في أصول الفقه: ٩.

الأدلة التي أو جبت الواجبات وحرَّمت المحرمات التي ذكرها الشافعي هي من نوع المتواتر، ولذلك وصفها بأنها أخبار ينقلها العامة عن العامة هذا النوع يفيد العلم

٢. وصف خبر العامَّة بأنه لا يجوز فيه الغلط، ولا التأويل، ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم، فهذا الوصف لا يصدق على أخبار الخاصة .

٣. لو كان خبر الخاصة مفيدا للعلم لكان مساويا لخبر العامّة، وعليه لن يبقى أيّ فرق بينه وبين خبر العامة، وقد رأينا الشافعي يفرّق بينهما.

هل يجب العمل بمضمون خبر الخاصّة إذا كان لا يفيد العلم؟

قد يقول قائل هَبْ أنَّ خبر الخاصة لا يفيد العلم، فلماذا يدافع الشافعي عنه؟ ويعقد له مبحثاً طويلاً؟ وهل صنيعه هذا إلا من أجل العمل به، وإذا كان يجب العمل به؟ ألا يفيد ذلك العلم؟

يجاب عن هذا بأن الشافعي تحدث مطولا عن الاحتجاج بخبر الواحد، وذكر في ذلك أدلة مطولة إجابةً عن سؤال طرحه هو عن نفسه، يقول الشافعي: «فإن قال قائل اذكر **الحُجَّة** في تثبيت خبر الواحد»(١)

يجيب عن هذا السؤال بأدلة من السنة ومن القرآن ومن فعل الصحابة ومن فعل التابعين .

فمن أدلته من السنة استدلاله بحديثٍ يرويه من طريقه: «عن عبد الله بن مسعود عن أبيه أن النبيﷺ قال «نضَّر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها، ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»(٢) ووجه الاستدلال في الحديث أنه لمَّا: «فلما ندب رسول الله ﷺإلى استمع مقالته وحفظها وأدائها ...دل على أنه لا يأمر أنْ يُؤَدَّى عنه إلا ما تقوم به **الحجةُ** على من أُدِّي إليه»(٣).

ومن الأدلة التي ذكرها ما رواه بسنده عن «مالك، عن عبد الله بن دينار، عن بن عمر قال» بينما الناس بقُباء في صلاة الصبح، إذ أتاهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أُنزل عليه قرآنٌ، وقد أُمِرَ أن يستقبل القبلةَ، فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة «ووجه الاستدلال من الحديث أن»

أهل قُباء أهل... فقه... ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله في القبلة، إلا بما تقوم عليهم **الحجة**، ولم يلقوا رسول الله ﷺ ولم يسمعوا ما أنزل الله عليه في تحويل القبلة، فيكونون مستقبلين بكتاب الله وسنة نبيه سماعا من رسول الله، **ولا بخبر عامة**، وانتقلوا بخبر واحدٍ إذا

---

(١) الرسالة ٤٠١.

(٢) م.س. ٤٠١

(٣) م.س.

كان عندهم من أهل الصدق، عن فرض كان عليهم... ولم يكونوا ليفعلوه - إن شاء الله- بِخَبرٍ إلا عن علم بأن **الحجة** تثبت بمثله إذا كان من أهل الصدق... ولو كان ما قَبِلوا من خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة، وهو فرض، مما يجوز لهم[1] لقال لهم - إن شاء الله -رسولُ قد كنتم على قبلةٍ، ولم يكن لكم تركها، إلا بعد علم تقوم عليكم به **حجة** من سماعكم مني، **أو خبر عامّة** أو أكثر من خبر واحد عني».[2]

يُفهَم مما نقلناه ما يلي:

أولا: التفريق بين خبر الواحد وخبر العامّة، فخبر الواحد هو خبر الخاصة وخبر العامة هو الخبر المتواتر وهذا واضح من المقابلة بين خبر الواحد وخبر العامة في موضعين .

ثانيا: هناك فرق من حيث الدلالة بين خبر الواحد وبين خبر العامة، ولو لم يكن هناك فرق لَمَا فرَّق بين خبر العامة وخبر الواحد .

ثالثا: رغم أن الشافعي فرّق بينهما فخبر الواحد إذا كان من أهل الصدق تثبت به الحُجَّة، وقد ذكر الحجة في النصين السابقين أكثر من مرة فماذا يقصد بالحُجَّة ؟

من الواضح أنَّ مفهوم الحجة يتغير بحسب السياق، فقد يكون بمعنى اليقين الذي لا يجوز تركه بحال من الأحوال، وذلك يكون من خلال خبر العامّة، فخبر العامة يفيد الحجة اليقينية التي لا يُستراب فيها، وهذا المعنى للحجة واضح من قوله «ولم يكن لكم تركها، إلا بعد علم تقوم عليكم به **حجة** من سماعكم مني، أو **خبر عامّة**»، وهذا اليقين ثابت عند كل من وصله خبر العامَّة وذلك كشأن تحريم الزنا ووجوب الصلوات الخمس.

والسماع من الشخص يفيد الحجة اليقينية أيضا، لكن الحجة هنا على من سمع، أما لو نُقل هذا الخبر إلى شخصٍ آخر فيصبح داخلا في حيز الخبر الواحد.

وقد يكون معنى الحجة معنى الوجوب واللزوم، ولكن في حق الخاصة أي في حق من وصله الخبر، وهذا ما يقصده الشافعي في الحجة عندما تحدث عن «خبر الواحد» وهذا واضح من منذ أن تحدث عن خبر الواحد حيث يقول في جواب عن سؤال متصل بتحديد المراد من هذا المصطلح فإن قال قائل هل يفترق معنى قولك «**حجة**»؟ قيل له إن شاء الله نعم، فإن قال فأبن ذلك، قلنا أما ما كان **نصَّ كتاب بيِّن، أو سُنَّةٍ مجتمع عليها**، فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك، في واحد منهما ومن امتنع من قبوله استتيب، فأمَّا ما كان من **سنةٍ**

---

(١) يقول المحقق الشيخ أحمد شاكر في الحاشية: «يريد الشافعي أن قبول خبر الواحد فرضٌ لا يجوز تركه، فلو كان قبولهم خبر الواحد عندهم جائزا فقط، لم يكن لهم أن يتركوا الفرض المتيقن في القبلة، وهم في الصلاة ويتحولوا إلى قبلةٍ أخرى بخبرٍ غير متيقن الثبوت، يجوز لهم الأخذ به وتركه/ إذا اليقين لا يزول إلا بيقين مثله».

(٢) الرسالة ٤٠١.

من خبر الخاصة الذي يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملا للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، **فالحجة** فيه عندي أن يَلزم العالَمِين، حتى لا يكونَ لهم ردُّ ما كان منصوصا منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أن ذلك إحاطةٌ كما يكون نصٌّ الكتاب، وخبر العامة عن رسول الله ﷺ ولو شك في هذا شاك لم نقل له تب، وقلنا ليس لك - إن كنت عالماً-أن تشكَّ، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم والله ولي ما غاب عنك منهم»[(١)].

هذا الخبر الذي نقلناه بطوله في غاية الأهمية فهو يبين أن مصطلح «**الحجة**» عند الشافعي ينبغي أن يُفهَم في ضوء السياق الذي ورد فيه، فالحجة قد تكون بمعنى الوجوب على الجميع، وهذا كشأن وجوب الحج وحرمة الظلم، ويكون هذا عندما يكون الخبر من نص قرآن بيِّن، وينبغي أن ننتبه إلى كلمة بيِّن، فقد يكون الدليل من القرآن لكنه لا يكون نصا في الموضوع وذلك لاحتماله معانيا أخرى، أو من سنة مجمع عليها.

أمَّا ما كان من خبر الخاصة، وهو خبر الآحاد فمعنى الحجة عنده هو لزوم من وصله الخبر، لأنه من أخبار الخاصة .

ومن الجدير ذكره التفرقة بين خبر العامة وخبر الخاصة، فخبر العامة مقطوع به، لا يجوز الشك فيه، ومن امتنع من قبوله فإنه يُستتاب، وهذا لا ينطبق إلا على الأخبار المتواترة، وذلك كإنكاره وجوب صوم رمضان وعدم حرمة الزنا، ومثل هذه لافرق في وجوب الإذعان لها من قبل الخاصة والعامة، يقول الزركشي عند تقسيمه لمراتب الإجماع: «**الْأَوَّلُ ما يَشْتَرِكُ الْخَاصَّةُ** وَالْعَامَّةُ فيه كَأَعْدَادِ الصَّلَوَاتِ وَرَكَعَاتِهَا **وَالْحَجِّ وَالصِّيَامِ وَزَمَانِهِمَا وَتَحْرِيمِ الزِّنَى وَالْخَمْرِ وَالسَّرِقَةِ** فَمَنْ اعْتَقَدَ في شَيْءٍ من ذلك خِلَافَ ما انْعَقَدَ عليه الْإِجْمَاعُ فَهُوَ كَافِرٌ، لِأَنَّهُ صَارَ بِخِلَافِهِ جَاحِدًا لِمَا قَطَعَ من دِينِ الرَّسُولِ ﷺ وَصَارَ كَالْجَاحِدِ لِصِدْقِهِ ...فَإِنْكَارُهُ كَإِنْكَارِ أُصُولِ الدِّينِ»[(٢)].

وعندما ننظر فقه الشافعي نجد أن الذي يستتاب هو الذي يرتكب أمرا يستحق عليه أن يُكفَّر، أي أن أنه ينكر أمرا معلوما من الدين بالضرورة، أو يرتكب أمرا ثبتت حرمته بدليل قطعي لا يشك فيه، فالشافعي عندما تحدث عن حكم الساحر قال: «السِّحْرُ اسْمٌ جَامِعٌ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ، فَيُقَالُ لِلسَّاحِرِ صِفْ السِّحْرَ الذي تَسْحَرُ بِهِ، فَإِنْ كان ما يَسْحَرُ بِهِ كَلَامَ كُفْرٍ **صَرِيحٍ اُسْتُتِيبَ منه** فَإِنْ تَابَ، وَإِلَّا قُتِلَ وَأُخِذَ مَالُهُ فَيْئاً»[(٣)].

---

(١) الرسالة ٤٦٠-٤٦١.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ٥٦٦/٣.

(٣) الأم ١/ ٢٨٢.

وعندما تحدث عن الردة طلب الاستتابة من المرتد فمن«انْتَقَلَ عن الْإِيمَانِ إِلَى الشِّرْكِ، من بَالِغِي الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ اُسْتُتِيبَ، فَإِنْ تَابَ قُبِلَ منه، وَإِنْ لم يَتُبْ قُتِلَ»[1].

وهذا النوع الذي يثبت بخبر العامة هو يساوي مفهوم الفرض والواجب عند الجمهور فمن جحد فرضا متعمدا يكفر بتركه، لأنه من المعلوم من الدين بالضرورة، مثال ذلك جحود وجوب الصلوات الخمس والحج... يقول الخطيب الشربيني عن حكم من جحد الحج: «يكفر جاحده»[2].

فالجمهور لا يفرقون بين الفرض والواجب جاء في نهاية السول: «ويرادفه الفرض أي: الفرض والواجب عندنا مترادفان، وقالت الحنفية: إن ثبت التكليف بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس، وإن ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس فهو الواجب»[3]

أي انه عند الحنفية يكون مفاد خبر العامَّة مساويا تماما لمفهوم الفرض، يقول البزدوي: «أما الفرض فمعناه التقدير والقطع في اللغة ...والفرائض في الشرع مقدرة، لا تحتمل زيادة ولا نقصان أي مقطوعة، ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل: **الإيمان والصلاة والزكاة والحج** ...وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب وهو الإسلام وعملا بالبدن، وهو من أركان الشرايع، ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر»[4].

ويقول السرخسي في أصوله عن الفرض: «وحكم هذا القسم شرعا أنه موجب للعلم اعتقادا باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يكفر جاحده»[5].

أما إنكار ما جاء به خبر الواحد –وهو خبر الخاصة– فالأمر فيه مختلف عن إنكار ما جاء به المتواتر– وهو خبر العامَّة– وهذا الأمر جلي في كلام الشافعي، فخبر الخاصة يلزم من أهله، ولا يلزم الجميع، وهذا معنى السابق قوله: « فأمَّا ما كان من **سنةٍ من خبر الخاصة الذي يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملا للتأويل**، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد، **فالحجة** فيه عندي أن يَلزم العالمِين» فهو لا يلزم الجميع كشأن خبر العامة.

لكنَّ لزومه لِمَن وصله وعلِم به لا يعني أنه مفيد للقطع واليقين وهذا واضح من خلال أمرين:

---

(١) م.س. ١/ ٢٨٣.

(٢) مغني المحتاج، ١/٤٦٠.

(٣) نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص.٤٣.

(٤) أصول البزدوي، ص.١٣٦.

(٥) أصول السرخسي، ص.١١١.

الأول: أن الشافعي فرَّق بينه وبين خبر العامة من جهة كون الثاني مقطوعا به، لا يسع صاحبه الشك، ولذلك يُستتاب من جحده، اما خبر الواحد فهو عُرضة للشك، لأنه لم يصل من خلال نقل العامة عن العامة، ولهذا لا يستتاب صاحبه، يقول الشافعي: «ولو شك في هذا شاك، لم نقل له تب، وقلنا ليس لك إن كنت عالماً أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم والله ولي ما غاب عنك منهم».(١)

الثاني: شأن قبول خبر الواحد عند الشافعي كشأن قبول شهادة الشهود العدول، فشهادة العدول لا تفيد اليقين الجازم كشأن خبر العامة، فالشهود قد يكونوا مخطئين أو كاذبين، وليس لنا إلا الظاهر من أمرهم، وكذا خبر الواحد لنا الظاهر منه وهو وجوب العمل به، مع أنه يفيد الظن.

وما قال به الشافعي هذا واضح من مناهج المتكلمين والأصوليين فقد نقلنا فيما سبق عن البزدوي، والسرخسي، والخطيب الشربيني، وما جاء في نهاية السول أنَّ منكر الفرض كافر وما ذاك إلا لكونه مقطوعا به، أما خبر الواحد فهو مظنون به لا يفيد العلم اليقيني، وهي توجب العمل متى كانت ضمن شروطٍ معينة، وفي هذا السياق يرى البغدادي أن هذه المسألة من أصول اهل السنة، فهو عندما تحدث عن الأصول التي يأخذ بها أهل السنة يقول: «وأما أخبار الآحاد فمتى صح إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة **للعمل بها، دون العلم** وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم، فى أنه يلزمه الحكم بها فى الظاهر، وإن لم يعلم صدقهم فى الشهادة، وبهذا النوع من الخبر اثبت الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعية فى العبادات والمعاملات وسائر أبواب الحلال والحرام، وضللوا من أسقط وجوب العمل بأخبار الآحاد»(٢)

نلاحظ من خلال هذا النقل أنه قال بما قال به الشافعي وهو الجمع بين خبر الواحد وبين الشهادة فكما تقبل شهادة العدول يُقبل خبر الواحد، كما يلاحظ هنا انه فرَّق بين وجوب العمل بمضمون خبر الواحد وبين وجوب الاعتقاد بمضمونه، فالعمل به واجب لكنه لا يفيد العلم .

من هنا لا ينبغي أن يلتبس الأمر علينا، إذ قد يقال كيف توجبون العمل ولا توجبون العلم، فنحن نعمل بشهادة الشهود العدول مع عدم القطع بصدقهم، وهذا المسألة تعرض لها أيضا الغزالي المتكلم الأصولي، فهو يرى أن الشهادة قد يقطع بصدقها عندما تكون شهادة للنبي ﷺ، وقد يظن بصدقها عندما تكون من غيره، ثم أُلحق المظنون بالمقطوع به في وجوب

(١) الرسالة، ص.٤٦١.

(٢) الفرق بين الفرق: ص ٣١٢-٣١٣.

العمل، ومثل ذلك فتوى النبي ﷺ ففتواه مقطوع بها، وفتوى سائر الأئمة مظنون بها، فم أُلحِق المظنون بالمقطوع، ومثل ذلك استقبال الكعبة، فهي تعلم بالعيان في حالة القرب، وتظن بالاجتهاد في حالة البُعد(١).

أما موقف المحدثين من هذه المسألة فمن المقطوع به أن التفريق بين خبر الخاصة والعامة أو ما يسمى بخبر الواحد والمتواتر تفريق لم يقُل به قدامى المحدثين لأنه ليس من صناعتهم، يقول ابن حجر العسقلاني: «وإنما أُبْهِمَتْ شروط المتواتر في الأصل ؛لأنه على هذه الكيفية ليس من مباحثِ علمِ الإسناد، إذْ علمُ الإسنادِ يُبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه؛ لِيُعْمَل به أو يُتْرَكَ من حيث: صفاتُ الرجال وصيَغُ الأداء، والمتواتر لا يُبْحَث عن رجاله، بل يجب العمل به من غير بحث»(٢).

وأقدم من نُقِل عنه من المشتغلين بالحديث الفرق بين خبر الواحد والمتواتر هو الخطيب البغدادي [ت: ٤٦٣]، وصنيعه هذا متأثر بالمتكلمين والأصوليين، جاء في الشذا الفياح: «ومن المشهور المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، فإن كان «الحافظ الخطيب» قد ذكره ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم».(٣)

وفي هذا السياق نجد موقفا للبخاري[ت: ٢٥٦] من قضية خبر الآحاد، حيث نراه يعقد بابا في إجازة خبر الواحد، فهل فعله هذا يعبر عن مواقف المحدثين، وبالتالي يؤيد ما قلناه من أن التفريق بين المتواتر والآحاد ليس من مشاغل المحدثين، بل يخالف منهجهم؟ أم أن موقفه يعد نوعا من التأثر الذي سرى إليه من مناهج المتكلمين والأصوليين كما سرى إلى الخطيب البغدادي؟

كلا الأمرين محتمل، ولكن الراجح أن البخاري لا يمثل المحدثين في هذه القضية، وعليه فهو يفرق بين الآحاد والمتواتر، فالآحاد يُعمل به في العمليات والمتواتر في العمليات والعقديات، وبالتالي يكون البخاري متفقا مع منهج المتكلمين والأصوليين المفرقين بين الآحاد والمتواتر، وهو تفريق سرى إليه من مناهج المتكلمين والأصوليين، والدليل عليه أن البخاري لم يعقد كتابا مستقلا في الأخبار، وهذا هو الراجح، وإنما عقد بابا سماه «باب ما جاء في

(١) انظر: المستصفى، ص.١١٧.

(٢) شرح النخبة: ص٤٥.

(٣) الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: ٤٣٤/٢.

إجازة خبر الواحد»[1]والفرق بينهما أن التسمية بـ«الباب» عوضا عن «الكتاب» يفهم منها «أنه من جملة كتاب الأحكام»[2] والأحكام من العمليات لا من العقديات، ويؤيد هذا أن البخاري أدرج تحت « باب ما جاء في إجازة خبر الواحد» أحاديث متصلة بالأذان والصلاة والصوم، وهذه من العمليات لا من العقديات، وفي هذا السياق يقول ابن حجر[ت: ٨٥٢هـ] عن الترجمة « وأفرد[البخاري] الثلاثة بالذكر[الأذان والصلاة والصوم] للاهتمام بها، قال الكرماني ليعلم أنما هو في العمليات، لا في الاعتقاديات»[3]

فقول الكرماني هذا دليل على أن مراد البخاري هو أن خبر الآحاد حجة في العمليات، أما في العقديات فهو في حكم المسكوت عنه.

مسوغات تقسيمات الخبر إلى خبر خاصة وعامة عند الشافعي:

هذا التقسيم الذي جاء به الشافعي في تقسيم الخبر إلى خبر خاصةٍ وعامةٍ له مسوغاته التاريخية، ويفهم من هذا التقسيم أن هناك طائفة رفضت الاحتجاج بخبر الخاصَّة بحيث تشترط أن يكون الخبر لكي يُعمل به أن يكون خبر عامّة، وهذا واضح من التقسيم، بل إن الشافعي صرّح بذلك في كتابه الأم تحت عنوان «**باب حكاية قول من ردَّ خبر الخاصة**» قائلاً: «فَوَافَقَنَا طَائِفَةٌ [ممن رد خبر الخاصّة] في أَنَّ تَثْبِيتَ الْأَخْبَارِ عن النبي ﷺ لَازِمٌ لِلْأُمَّةِ وَرَأَوْا ما حَكَيْت مِمَّا احْتَجَجْت بِهِ على من رَدَّ الْخَبَرَ حُجَّةً يُثْبِتُونَهَا، وَيُضَيِّقُونَ على كل أَحَدٍ أَنْ يُخَالِفَهَا ...فَكَانَتْ جُمْلَةُ قَوْلِهِمْ أَنْ قالوا: لَا يَسَعُ أَحَدًا من الْحُكَّامِ وَلَا من الْمُفْتِينَ أَنْ يُفْتِيَ، وَلَا يَحْكُمَ إلَّا من جِهَةِ الْإِحَاطَةِ، وَالْإِحَاطَةُ كُلُّ ما عُلِمَ أَنَّهُ حَقٌّ في الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ، يَشْهَدُ بِهِ على اللَّهِ، وَذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ الْمُجْتَمَعُ عليها، وَكُلُّ ما اجْتَمَعَ الناس ولم يَفْتَرِقُوا فيه فَالْحُكْمُ كُلُّهُ وَاحِدٌ يَلْزَمُنَا أَنْ لَا نَقْبَلَ منهم إلَّا ما قُلْنَا مِثْلَ أَنَّ الظُّهْرَ أَرْبَعٌ، لِأَنَّ ذلك الذي لَا مُنَازِعَ فيه، وَلَا دَافِعَ له من الْمُسْلِمِينَ، وَلَا يَسَعُ أَحَدًا يَشُكُّ فيه »

يُفهم من قول الشافعي أمران:

الأول: أنَّ هناك من لم يحتج بخبر الخاصة، فالخبر الذي يُحتج به عند هؤلاء هو خبر العامة الذي لم يختلفوا فيه، ولاشك أن الخبر الذي هذا وصفه هو الخبر المتواتر، ويتضح هذا من كون مصدره كتاب الله تعالى والسنة المجتمع عليها، أما أخبار الآحاد فليس هناك اجتماع

---

(١) ذكر ابن حجر العسقلاني أنه جاء في جميع نسخ صحيح البخاري بلفظ « باب ما جاء في إجازة خبر الواحد» إلا في نسخة واحدة، ورد بلفظ الكتاب عوضا عن الباب، ورجح ابن حجر القول الأول: انظر: ابن حجر، فتح الباري: ٢٣٣/١٣.

(٢) م.س.ن.م.

(٣) م.س.١٣/٢٣٤.

عليها وإلا لَما كانت آحاداً كما يتضح هذا أيضا من خلال تمثيله بكون صلاة الظهر أربع ركعات وهذا مما لا خلاف فيه بين الخاصة والعامة .

ومن الملاحظ أن الخبر الذي يوصف بالإحاطة هو خبر العامة الذي يفيد العلم اليقيني ظاهرا وباطنا أي انه مقطوع به، يقول الشافعي: «العلم من وجوه منه **إحاطة** في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر، **فالإحاطة** منه ما كان نصَّ حكمٍ لله أو سنةٍ لرسول الله، **نقلها العامة عن العامة** فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أُحِّلَ أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام، وهذا الذي لا يسع أحدا عندنا جهله ولا شك فيه، وعلم الخاصة سنةُ من خبر الخاصة، يعرفها العلماء، ولم يكلفها غيرهم وهي موجودة فيهم أو في بعضهم بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إلي، وهو الحق في الظاهر كما نقتل بشاهدين وذلك حق في الظاهر وقد يمكن في الشاهدين الغلط».(١)

الثاني: أن الشافعي لم يحدد لنا مَن هم الذين لم يقبلوا خبر الخاصة، ومن الظاهر أن المراد بعض المعتزلةالذين سبقوا الشافعي، فإذا كان الشافعي قد توفي سنة[٢٠٤] فمؤدى هذا أن بذور عدم الاحتجاج بخبر الخاصة كان في القرن الأول، ودليلنا على ان المراد بهم المعتزلة أن الشافعي ربط بين أهل الكلام وبين اختلافهم في الاحتجاج بالأخبار يقول الشافعي: «ثُمَّ تَفَرَّقَ أَهْلُ الْكَلَامِ فِي تَثْبِيتِ الْخَبَرِ عن رسول اللَّهِ ﷺ تَفَرُّقًا مُتَبَاينًا وَتَفَرَّقَ غَيْرُهُمْ مِمَّنْ نَسَبَتْهُ الْعَامَّةُ إلَى الْفِقْهِ فيه تَفَرُّقًا»(٢) ويقول الشافعي تحت عنوان(باب الخلاف في الحج عن الميت): «لَا أَعْلَمُ أَحَدًا نُسِبَ إلَى عِلْمٍ بِبَلَدٍ يُعْرَفُ أَهْلُهُ بِالْعِلْمِ، خَالَفَنَا في أَنْ يُحَجَّ عن الْمَرْءِ إذَا مَاتَ الْحَجَّةَ الْوَاجِبَةَ عنه إلَّا بَعْضُ من أَدْرَكْنَا بِالْمَدِينَةِ... ثم يسوق الشافعي الأحاديث على جواز ذلك، ويجعل ردّها مثلا لرد المتكلمين الأحاديث، يقول الشافعي: «وما عَلِمْت من رَدَّ الْأَحَادِيثَ من أَهْلِ الْكَلَامِ، تَرَوَّحُوا من الْحُجَّةِ عَلَيْنَا إلَى شَيْءٍ تَرَوُّحَهُمْ إلَى إبْطَالِ من أَبْطَلَ أَصْحَابُنَا، أَنْ يَحُجَّ الْمَرْءُ عن الْآخَرِ حَيْثُ أَبْطَلَهَا وَأَشْيَاءَ قد تَرَكَهَا من السُّنَنِ»(٣).

فالشافعي عندما يستخدم عبارة أهل الكلام يقصد بها المتكلمين الذين اشتغلوا بعلم الكلام وأصول الدين، وهم في ذلك العصر أوائل المعتزلة .

ويترجح هذا بقول ابن حزم الأندلسي: «ما نقله الواحد عن الواحد... إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته» وقد دافع ابن حزم عن هذه المسألة معتبرا أن إفادة خبر الواحد- وهو ما يسميه الشافعي خبر الخاصة – محط إجماع من

(١) الرسالة: ٤٧٨.
(٢) الأم: ٤/ ٢٩٤
(٣) الأم: ٢/ ١٢٦.

الأمة «فصح بهذا إجماع الأمة كلها على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ... حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المئة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك»[١].

فابن حزم يرى أن خبر الواحد يفيد العلم اليقيني وهو ما يساوي خبر العامة عند الشافعي، كما أنه يرى أن المعتزلة بعد المائة هي التي خالفت في هذا .

ويبدو أنَّ مصدر التفرقة بين المتواتر والآحاد يرجع إلى واصل بن عطاء شيخ المعتزلة [ت: ١٣١] يقول القاضي عبد الجبار نقلا عن واصل: «إن الحق لا يعرف إلا بكتاب الله تعالى .. وبخبر جاء مجيء الحجة وبعقل سليم»[٢]. وقوله بخبر جاء مجيء الحجة هو الخبر الذي ترويه العامة.

ونجد في هذا السياق أبا علي الجبائي[ت: ٣٠٤] لايعمل بخبر الواحد إلا ضمن شروط معينة، لا تتفق مع ما ذهب إليه الشافعي، وهذا مما يرجح أن المقصود بالمتكلمين هم المعتزلة، وأبو علي وإن كان توفي بعد الشافعي بمئة سنة، لكن يمكن أن يكون بذور هذه الفكرة كانت معاصرة للشافعي

يقول أبو علي إذا «روى العدلان خبراً، وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط، لم يجز العمل به إلا بأحد شروط منها: أن يعضده ظاهر، أو عملُ بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشراً».[٣]

هذا التوجه من قبل الجبائي باشتراط اثنين من الرواة، أو الاكتفاء بواحدٍ شريطة أن يظهر ما يؤيده من المؤيدات السابقة، يعبر عن تشدد من قبله في قبول السنة العملية ومن جملة حججه أن النبي ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليدين حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما [٤]، كما أن الصحابة رضي الله عنهم اعتبروا العدد في الأخبار، فأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة، حتى رواه معه محمد بن مسلمة[٥]، ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى في الاستئذان،

---

(١) ابن حزم، إحكام الأحكام: ١٠٨/١.

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٣٤.

(٣) أبو الحسين البصري، المعتمد: ١٣٨/٢.

(٤) روى البخاري «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ انْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: « أَقَصُرَتْ الصَّلَاةُ، أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ، مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ»، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس، رقم: ٧١٤، وفي رواية أخرى للبخاري ومسلم« وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يتكلما»، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وفي غيره، رقم: ٤٨٢

(٥) روى أبو داود في سننه « عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ، أَنَّهُ قَالَ جَاءَتْ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، فَقَالَ مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ، وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ

حتى رواه معه غيره[١]، كما أنه لم يعمل بخبر فاطمة بنت قيس، التي طلقها زوجها البتة فطالبت بالسكنى والنفقة[٢] .

الخاتمة

بان لنا من خلال هذا البحث أن الإمام الشافعي أصّل لمفهوم الخبر ومدى دلالته على العلم، والشافعي ليس بعيدا عن التأصيل فهو أول من قعد لأصول الفقه الذي يضبط فهمنا لكتاب الله تعالى وسنة رسوله.

فالشافعي قسَّم الخبر إلى قسمين: خبر الخاصة وخبر العامة، وفي واقع الأمر قلما نجد هذه التسمية في كتب الأصول والكلام والحديث لكن مضمونهما موجود.

فخبر الخاصة هو ذاته الخبر الواحد، وخبر العامة هو ذاته الخبر المتواتر، وخبر الواحد والمتواتر منتشر في كتب الأصول والكلام والحديث.

لكن اللافت للانتباه هذا التقعيد عند الشافعي في مدى الاحتجاج بالخبرين، فخبر الخاصة يجب العمل به في فروع الدين، لأن دلالته لا تتجاوز الظن، بينما الخبر المتواتر يجب العمل به في أصول الدين فضلا عن فروعه.

ومن المهم في هذا السياق أن خبر العامة لا يجوز تأويله، ولا إنكاره فضلاً عن رده فرده يُعد كفراً.

وما ذكرناه هنا لا يخرج عن فهم المتكلمين والأصوليين والمحدثين كما ظهر لنا من خلال مدوناتهم ولعل هذا التقسيم جاء رداً على المتكلمين وهم المعتزلة .

شُعْبَةَ: « حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْطَاهَا السُّدُسَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ...»، سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب في الجدة، رقم: ٢٨٩٤، ورواه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الفرائض عن رسول الله ﷺ، باب ماجاء في ميراث الجدة، رقم: ٢١٠٠، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، رقم: ٢٧٢٤، مالك، الموطأ، كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، رقم: ١٠٩٨.

(١) روى البخاري« عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الْأَنْصَارِ، إِذْ جَاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذْعُورٌ، فَقَالَ اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ ثَلَاثًا، فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ، فَقَالَ مَا مَنَعَكَ؟ قُلْتُ اسْتَأْذَنْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا، فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ ، فَقَالَ وَاللَّهِ لَتُقِيمَنَّ عَلَيْهِ بِبَيِّنَةٍ، أَمِنْكُمْ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ ؟فَقَالَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَاللَّهِ لَا يَقُومُ مَعَكَ إِلَّا أَصْغَرُ الْقَوْمِ ، فَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ فَقُمْتُ مَعَهُ ، فَأَخْبَرْتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ ذَلِكَ»، صحيح البخاري كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان، رقم: ٦٢٤٥.

(٢) روى مسلم عن الشعبي أنه دخل على فاطمة بنت قيس، فسألها عن قضاء رسول الله ﷺ فيها، فبينت له أن زوجها طلقها « الْبَتَّةَ ، فَقَالَتْ: « فَخَاصَمْتُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي السُّكْنَى وَالنَّفَقَةِ، قَالَتْ فَلَمْ يَجْعَلْ لِي سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً» صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، رقم: ١٤٨٠.

وكان عمر ﷺ قد اعترض على هذا الحديث، وقال: « لَا نَتْرُكُ كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ أَوْ نَسِيَتْ، لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ...(١) [الطلاق] م.س.ن.م.

ثبت المصادر والمراجع

١. **إحكام الأحكام**، ابن حزم، دار الحديث القاهرة، ط. الأولى: ١٤٠٤هـ.

٢. **إحكام الأحكام**، الآمدي، سيف الدين الآمدي، إحكام الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.الأولى: ١٤٠٤هـ.

٣. **اختلاف الحديث**، محمد بن إدريس الشافعي، [اختلاف الحديث – الشافعي]

٤. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، الشوكاني، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر بيروت، ط. الأولى: ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٥. **الأشباه والنظائر**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت

٦. **أصول البزدوي[كنز الوصول الى معرفة الأصول]** علي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد بريس – كراتشي.

٧. أصول السرخسي، السرخسي، دار الكتاب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الاولى ١٤١٤ هـ–١٩٩٣ م.

٨. **الأم**، محمد بن إدريس الشافعي، دار الفكر، بيروت، ط.الأولى: ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٩. **إيثار الحق على الخلق**، محمد بن إبراهيم بن الوزير، دار الكتب العلمية– بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧

١٠. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

١١. **البرهان في أصول الفقه**، الجويني، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط. الرابعة، ١٤١٨هـ.

١٢. **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، الحاكم الجشمي، ت.عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، اليمن، ط. الأولى: ٢٠٠١م.

١٣. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة – الرياض

١٤. **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥

١٥. **التقرير والتحبير في علم الأصول**، ابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

١٦. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، الباقلاني، ت.عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط.الأولى: ١٩٨٧م، **دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣.**

١٧. **التوحيد، الإمام الماتريدي، تحقيق بكر طوبال أوغلي، محمد آروتشي، مركز البحوث الإسلامية، تركيا**

١٨. **الرسالة**، الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر،

١٩. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تاج الدين السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب – لبنان / الطبعة: الأولى: – ١٩٩٩ م – ١٤١٩ هـ

٢٠. **سنن أبي داود**، قرص مضغوط ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني: ٢٠٠٠، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية.

٢١. **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، برهان الدين أبو إسحاق الأبناسي، تحقيق: صلاح فتحي هلال، ، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م**

٢٢. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ مـ

٢٣. **شرح المقاصد في** علم الكلام، سعد الدين التفتازاني، دار المعارف النعمانية، الباكستان، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م

٢٤. **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، قرص مضغوط ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني: ٢٠٠٠، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية.

٢٥. **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج القشيري، قرص مضغوط ضمن موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني: ٢٠٠٠، إنتاج شركة البرامج الإسلامية الدولية، **الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م.**

٢٦. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، عبد الرحمن حسن حبنكة، دار القلم، دمشق، ط. الثانية عشر: ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٢٧. **فتح الباري**، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت: ١٣٧٩م.

٢٨. **الفرق بين الفرق**، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الثانية، ١٩٧٧م.

٢٩. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، القاضي عبد الجبار، تحقيق: فؤاد سيد، ط . الثانية، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٣٠. **كبرى اليقينيات الكونية**، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط.٢٦، ٢٠٠٦م.

٣١. **الكفاية في علم الرواية،** أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبدالله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
٣٢. **الكليات،** أبو البقاء الكفوي، تحقيق عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة. بيروت، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.
٣٣. **اللمع في أصول الفقه،** أبو إسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م
٣٤. **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين،** سيف الدين الآمدي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ١٩٩١م.
٣٥. المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي
٣٦. **المعتمد في أصول** الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى: ١٤٠٣هـ
٣٧. **مغني المحتاج** إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، **دار الفكر، مكان النشر بيروت**
٣٨. **المغني في أبواب** التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الجزء الخامس، تحقيق محمود محمد الخضير، مراجعة إبراهيم مدكور.
٣٩. **المنهل الروي،** ابن جماعة، تحقيق محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ
٤٠. **النبراس شرح شرح العقائد،** عبد العزيز الفرهاري، آستانة، تركيا.
٤١. **نهاية السول شرح منهاج الوصول،** عبد الرحيم الأسنوي، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان
٤٢. **الورقات في أصول الفقه،** عبد الملك الجويني، تحقيق عبد اللطيف محمد العيد.

التصوير الفنّي بالحروف في الشّعر العبّاسيّ

أ.د. أحمد علي محمد (*)

المقدمة:

نريد أن نُشيعَ في مُفتتح هذا المبحث، الذي نريد تخصيصه لدراسة الصور الفنّية المتصلة بأشكال الحروف العربية، أنّ حروف العربية ليست مجردَ رموزٍ للأصوات، كما أنّها ليست أشكالاً لتأليف الكلمات فحسب، بل هي بنى لها دلالاتٌ كامنة في ذاتها، وهي بعدئذ صورٌ تشكيلية لها جانب تعبيري شغل حيزاً واسعاً في القصيدة العربية ولاسيما في العصر العباسي . من أجل ذلك أردنا تأكيدَ حقيقتين أساسيتين: الأولى تتصل بالجانب الدّلالي للحروف العربية بوصفها رموزاً للأفكار، ولكونها هيئات للمعاني التجريدية كما برزت عند أهل التصوف على نحو خاص، والثانية تتصل بالجانب التشكيلي الفنّي باعتباره جزءاً من الصورة الأدبية .

وأمّا هدفُ هذا المبحثِ فيتمثّل في إبراز فلسفة الحروف العربية من جهة، وتحديد الحيز الذي تحتله في التفكير الشّعري الفنّي من جهة ثانية، لما يمثّله هذان الجانبان من أهمية في

(*) أستاذ الأدب العباسي في كلية الآداب بجامعة البعث.

الدراسة الأدبية، ولاسيما أنّ المباحث النّقدية المحدثة انصرفت عن هذا الجانب بقصدٍ أو بغيرما قصد.

من أجل ذلك يريد هذا المبحث تناول التصاوير الفنية بالحروف من خلال الأفكار الآتية:

١. علم الحروف وعالمها.

٢. أسرار الحروف و حساب الجمل .

٣. منازل الحروف.

٤. أنماط التصوير بالحروف.

٥. الخاتمة والنتائج.

أمّا المنهج المتبع في هذه الدراسة فيقوم على خطوتين أساسيتين: الفهم والتفسير، أعني فهم المقاصد وتفسيرها بالنظر إلى الأنماط والمفاهيم والرموز، وتتبع المقولات الأدبية التي تفضي إلى الطاقات الخيالية والأسطورية الكامنة في الأنساق الأدبية التي تشفّ عن جزء من التاريخ الثقافي للإنسان، ومن هنا بدا لنا أن النصوص الشّعرية التي نريد دراستها من خلال ذلك النهج لا تعبِّر عن ظواهر فردية دائماً، بل تعبّر أيضاً عن ظواهر جماعية، تمتص بعضاً من رحيقها الرمزي من الموروث الفكري ومن المرجعية الدينية على حدٍّ سواء، من أجل ذلك سيلحظ القارئ الكريم أن البحث يشيع مصطلحات وعبارات مخصوصة كالأنماط، ورواسب اللاشعور، والصور الفطرية ذات الطاقة الخيالية الرمزية والأسطورية وغيرها.

١- علم الحروف وعالمها:

علم الحروف لا يخضع للتجريب بمقدار اتصاله بالإبداع الكشفي والحدس الصوفي، ومع ذلك فهو لا يقطع صلته بالمعرفة، ولا يستعدي المنطق، إلا أن التصور الميثولوجي قد يكون مجاله الأرحب، بوصفه علماً صوفياً بامتياز سبيله الكشف، ولا نعني بالعلم الصوفي تلك المعرفة الوجدانية المنقطعة عن العالم الحسي فحسب، بل نريد مجمل الخبرات التي تنجم عن تجارب فنية تجرد المعنى الأدبي بطريقة نقل مرجعيته من الواقع الموضوعي إلى اللغة.

لقد تراءى في مخيال المتصوفة أن للحروف العربية عوالمَ لم يطلع عليها الناس، لأن علم الحروف منوط بالعرفان ومرتبط بالارتقاء ومتصل بالتخاطر . إنّه علم وعالم لا يطاله إلا الحدس ولا يحيط به إلا الوجدان، وكذا الشعراء الذين اكتشفوا المعنى الشعري من خلال تعاملهم الوجداني مع اللغة، لم يبعدوا في هذه الجهة عن المتصوفة، لا بل إنهم تعاملوا مع اللغة الشعرية تعاملاً صوفياً، فقطعوا صلتهم بالعالم الموضوعي في سبيل الكشف، من أجل ذلك أوجدوا المعنى الذي يعد جوهر تجاربهم الشعرية، كما أن المعرفة الوجدانية جوهر التجارب الصوفية، وكان الفريقان قد التقيا حول اللغة بوصفها مصدراً للمعرفة، لهذا كان لابُدّ

من الكلام لماماً على علم الحروف عند أهل التصوف قبل الولوج في عوالمها عند أعلام الشعر العربي في العصر العباسي، والواقع أن القارئ سيلمح أن الموضوع ـ وهو يضم معرفة المتصوفين إلى أوهام الشعراء ـ قد ضحى بوحدته الموضوعية وتخلى عن نواته التي حددها عنوانه، غير أن إمعان النظر في لفقي الموضوع يذهب بالقارئ إلى أُقنوم غير متبع في مجال الدراسات الأدبية، وفحواه أن دارسي الأدب يصرمون الحبل ويقطعون الوشائج بين الأدب والتصوف، لأن التصوف ذهب إلى مجال الفلسفة، وبقي الأدب بعيداً عن الكشف المعرفي وعن الحدس الصوفي في آن، فكان مجالاً للإحساس ومضماراً للتهجس.

يريد هذا البحث تناول الحروف بوصفها صوراً من صور التشكيل الفني في الشعر العباسي، أدواتها حروف الهجاء، ليس بوصفها رموزاً تؤلف الكلمات، بل باعتبارها وسائل لأداء المعاني، بمعنى أن الحروف جزء من التصوير الفني الذي ينحو به الشعراء منحى تجريدياً خالصاً، ليستحيل الحرف العربي بتشكيلاته الخطية ذا معنى، وليس ذلك فحسب، بل تحول الأمر عند فئة من الشعراء إلى استلهام المعاني الشعرية من أشكال الحروف ومن تشكيلاتها في آن، ومن هنا كان للحروف بأشكالها الرمزية المختلفة أثرٌ في توسيع المعاني الشعرية، وقد آثر البحث الوقوف عند هذه الناحية التصويرية لما لها من أهمية بالغة في تنوع الوسائل التعبيرية في الشعر العباسي، وكان البحث النقدي الحديث قد غفل عن هذه المسألة .

ومن هنا بدا لنا أنه يمكن الوقوف من خلال هذا العلم، أعني علم الحروف، على طقوس وتعاليم إيمانية لم يعرفها سوى المتصوفة، إذ جعلوا الحروف في أربع مراتب: الأولى مرتبتها سبعة أفلاك وهي الألف والزاي واللام، والثانية مرتبتها ثمانية أفلاك وهي النون والصاد والضاد، والثالثة مرتبتها تسعة أفلاك وهي العين والغين والسين والشين، والرابعة مرتبتها عشرة أفلاك وهي الباء والتاء والثاء والجيم والحاء والخاء والدال والذال والراء والطاء والظاء والفاء والقاف والكاف والميم والواو والهاء والياء(١). وحال الحروف في مراتب أفلاكها يحدد طبيعتها من حيث الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة، فالمرتبة السبعية طبيعة حروفها حارة يابسة ماعدا الألف التي تحوز من حيث طبيعتها جميع الصفات أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهذا يعني أن طبيعتها لينة تتلاءم مع ما يصاحبها من أحوال فتأتي حارة مع الحار وباردة مع البارد ويابسة مع اليابس ورطبة مع الرطب . أما الأحرف الثمانيّة فطبيعة حروفها حارة يابسة، والمرتبة التسعية حروفها باردة يابسة، والمرتبة العشرية حروفها حارة يابسة ما عدا الحاء والخاء فهما باردتان يابستان، والهمزة والهاء باردتان رطبتان(٢). ومما تقدم يتضح ارتباط الحروف بالحياة الطبيعية أي بالحركة الكونية والأفلاك واختلاف الفصول وتبدل الطبيعة، وما ذاك إلا لتحديد وظائفها بوصفها

رموزاً لعلم حدسي لا يطلع عليه سوى العارفين من المتصوفة، من أجل ذلك جعلوا الحروف السبعية مقصورة في دلالاتها على الحضرة الإلهية، والمرتبة الثمانية من الحروف تدل على الإنسان، والتسعية تدل على الجن، والعشرية تدل على الملائكة (٣).

إن الحال التي عليها الحروف في مراتبها ودلالاتها ما هي في واقع أمرها سوى رموز لعالم الطبيعة، لا بل إنها وسيلة للكشف ووسيلة للتأويل ومن ثم إدراك المغزى من الخلق، وهنا يعقد محيي الدين بن عربي مقارنة لطيفة بين حال الحروف مع الطبيعة، وحال الروح والجسم مستدلاً من خلال التأويل على ضرورة عودة الفرع إلى الأصل، يقول: «الحرارة والرطوبة هي الحياة الطبيعية، فلو كان لها فلك كما لأخواتها في المزجة لانقضت دورة ذلك الفلك وزال سلطانه في الحياة العرضية ... ألا ترى الأرواح لما كانت حياتها ذاتية لها لم يصح فيها موت البتة، ولما كانت الحياة في الأجسام بالعرض قام بها الموت والفناء ؛ لأن حياة الجسم الظاهرة من آثار الروح كنور الشمس الذي في الأرض، فإذا مضت الشمس تبعها نورها، وبقيت الأرض مظلمة، كذلك الروح إذا رحل عن الجسم إلى عالمه الذي جاء منه تبعته الحياة المنتشرة منه في الجسم الحي، وبقي الجسم في صورة جماد في رأي العين فيقال مات فلان، وتقول الحقيقة رجع إلى أصله، «**منها خلقناكم** وفيها نعيدكم **ومنها نخرجكم تارة أخرى**»(٤).

عناصر الطبيعة متضادة كالحرارة والبرودة، فلا يمتزجان كما يورد ابن عربي، وإنما يمتزج ضد الضد بالضد الآخر مثل امتزاج الحرارة باليبوسة فتكون النار، ومن امتزاج الحرارة بالرطوبة يوجد الهواء، ومن امتزاج البرودة بالرطوبة يكون الماء، ومن البرودة واليبوسة يتشكل التراب. فهذه عناصر الوجود الأربعة في العالم الطبيعي التي تضاهي الحروف، فالنار تتحول هواء والهواء ناراً كما تقلب التاء بحسب قول ابن عربي طاءً والسين صاداً، لأن صور الموجودات توافق حال الأمهات الأول التي في الأفلاك، إذ الفلك الذي وجد عنه التراب «وجد عنه حرف الثاء والتاء وما عدا رأس الجيم ونصف تعريقة اللام ورأس الخاء وثلثا الهاء والدال اليابسة والنون والميم، والفلك الذي وجد عنه الماء وجد عنه حرف الشين والغين والطاء والحاء والضاد ورأس الباء بالنقطة الواحدة ومدة جسد الفاء دون رأسها ورأس القاف وشيء من تعريقته ونصف دائرة الظاء المعجمة الأسفل، والفلك الذي وجد عنه الهواء وجد عنه طرف الهاء الأخير الذي يعقد دائرتها ورأس الفاء وتعريقة الخاء على حكم نصف الدائرة ونصف دائرة الظاء المعجمة الأعلى مع قائمته وحرف الذال والعين والزاي والصاد والواو، والفلك الذي وجد عنه النار وجد عنه حرف الهمزة والكاف والباء والسين

والراء وأس الجيم وجسد الياء باثنتين من أسفل دون رأسها ووسط اللام وجسد القاف دون رأسه، وعن حقيقة الألف صدرت هذه الحروف كلها وهو فلكها روحاً وجسداً(٥).

ومن الواضح أن ربط تكوين الحرف بتكوين الوجود وفق عناصره الأربعة يفضي إلى معرفة نمطية تعضد العلم الذي خصه المتصوفة بحروف العربية، وهو مجال كشفي، بمعنى أن أحداً لا يحيط بهذا العلم إلا أصحاب العرفان، ومحيي الدين بن عربي على رأسهم، بوصفه واحداً ممن أسهم في تفتيق نمط علم الحروف العربية بالنظر إلى عناصر الوجود. والسؤال المحير بالفعل كيف تكون الحروف أصلاً وعناصر الكون فرعاً، كما يشي كلام ابن عربي الآنف؟

هل يعني أن الرمز حقيقة والمرموز إليه صورة من صورة الحقيقة ؟ نحن نعرف أن الحرف إشارة ورمز لصوت أو مجموعة أصوات، ومن خلال علاقة ائتلافية بينهما ينشأ المفهوم من جراء الاعتياد أن ذلك الرمز المرتبط بصوت كذا يجسد مفهوماً ما، بيد أن تلك الصور المتكاملة أعني الحرف والصوت والمفهوم معاً، أضحت أنماطاً للفهم وللتعبير البشري في سائر اللغات، ولم يصدف أن قرأنا كلاما يشي بأن الرموز والأصوات والمفاهيم ــ وهي مجرد محاكاة لظواهر الطبيعة والوجود والكون ــ تشكل أنماطاً عليا، في حين تتحول الظواهر الوجودية والكونية التي تقوم عليها الطبيعة أنماطاً صغرى أو هي على حد تعبير ابن عربي مجرد فروع .

هذه المسألة أقصد تغيير الأنماط، جزء من علم التصوف الحدسي، وقد أفضى إلى تصنيفات بعدئذ على النحو الآتي:

١ــ الهاء والهمزة عالم الجبروت والعظمة.

٢ــ الحاء والخاء والعين والغين العالم الأعلى وعالم الملكوت.

٣ــ التاء والثاء والجيم والدال والذال والراء والزاي والظاء والكاف واللام والنون والصاد والضاد والقاف والسين والشين والياء العالم الأوسط .

٤ــ الباء والميم والواو العالم الأسفل.

٥ــ الفاء العالم الممتزج بين العالم الأوسط والأسفل.

٦ــ الكاف والقاف والطاء والظاء والصاد والضاد العالم الممتزج بين عالم الملكوت وعالم الجبروت.

وهذا التصنيف تمخضت عنه أنماط جديدة، وذلك بربط الحروف بطبقات العالم، وفق التصور الصوفي الذي يجعل علم الفلسفة مجرد أنماط صغرى وبدائية، أو هي فروع تابعة لمراتب الحروف، ولا نعرف كيف جعلوا الحاء والخاء والعين والغين دالة على عالم

الملكوت ؟أهي مسألة تتصل بالثنائيات الشكلية، فهذه تصدق على العين والغين، لكنها لا تصدق على الخاء والحاء لأنها ثلاثية الرسم، أعني أنها من جهة الرسم ثلاثة (ج ح خ)، فلماذا استبعدوا الجيم ولماذا جاؤوا بالعين والغين ؟ هل لشكل الحروف علاقة في هذه المسألة، أي إنها جميعاً تشكل جزءاً من الدائرة (ح خ ع غ) ؟

وفحوى القول: للحروف حيز في الطبيعة والكون بحسب المعرفة الصوفية، إذ الحروف تنقسم في مراتبها بحسب تقسيمات الأفلاك، ولئن حدد الفلكيون تسعة أفلاك للعالم العلوي كما يقول التيفاشي: «أعلاها الفلك المحيط وهو لا كوكب فيه ... ويليه فلك الكواكب الثابتة وفيه جميع الكواكب ما عدا الكواكب السبعة السيارة، ويليه فلك زحل وفلك المشتري وفلك المريخ وفلك الشمس وفلك الزهرة وفلك عطارد ثم فلك القمر وجميع هذه الأفلاك التسعة أجسام كريات ... وقد قسموا الفلك الثامن إلى اثني عشر برجاً وهي الحمل والثور والجوزاء...»(٦).

إلا أن العالم العلوي عند المتصوفة يتألف من عشرة أفلاك، من أجل ذلك كانت للحروف عندهم منازل كمنازل الأفلاك سبعية وثمانيّة وتسعيّة وعشريّة، ثم امتزجت الحروف بعالم الطبيعة فإذا بها تشارك الطبيعة بصفات اليبوسة والبرودة والرطوبة والحرارة، لتتصل بالعناصر الأربعة المكونة للطبيعة النار والهواء والتراب والماء، إذ زعموا أن هنالك أحرفاً مائية مثل (ش غ ط ح ص..) وهوائية مثل (ذ ع ز و..) ونارية مثل (ء ك ب س..) وترابية مثل (ث ت ..)، وبعد ذلك اتصلت الحروف بالعالم بطبقات العالم فمنها، ما يدل على العالم العلوي ومنها ما يدل على العالم الأوسط ومنها ما يتصل بالعالم السفلي ومنها ما يتوسط بين هذه العوالم، وفي ذلك دلالة كافية على أن عالم الحروف عند المتصوفة جزء من العالم الطبيعي وجزء من الكون، وقد أصاب علم الحروف ما أصاب العلوم الأخرى من تحوير بطريقة المتصوفة، أعني أن المعرفة الصوفية تتحلل من المعرفة العقلية وتنزاح كلية إلى المعرفة الحدسية الخاضعة للإحساس أكثر من التجريب والمنطق، وما يدل على ذلك قول ابن عربي: «حرف النون نصفه زاي مع وجود الألف بهذا الاعتبار تعطيك الأزل الإنساني كما أعطاك الألف والزاي واللام في الحق غير أنه ظاهر بذاته أزلي لا أول له ولا مفتتح لوجوده في ذاته»(٧)، وهذا وإن دل على جانب تأويلي إلا أنه من منظور المنطق لا يخرج عن معرفة أسطورية تريد أن تصنع أنماطاً موازية للأنماط المعرفية العلمية .

٢- أسرار الحروف وحساب الجُمَّل:

عرف في تراث العرب حساب رموزه الحروف العربية سمي بحساب الجُمَل، ومعناه كما يورد ابن خلدون: «حساب في حروف أبجد من الواحد إلى الألف آحاداً وعشراتٍ ومئينَ

وألوفاً ... وهي الألف الدالة على الواحد والياء الدالة على العشرة وهي واحد في مرتبة العشرات والقاف الدالة على المائة لأنها واحدة في مرتبة المئين، والشين الدالة على الألف ؛ لأنها واحدة في مرتبة الألوف، وليس بعد الألف عدد يدل عليه بالحروف ؛ لأن الشين هي آخر حروف الأبجدية»(٨).

يتم الحساب بالأحرف بترتيب «الحروف الأربعة على نسق المراتب فتكون منها كلمة رباعية وهي (أيقش)، ثم فعلوا ذلك بالحروف الدالة على اثنين في المراتب الثلاث وأسقطوا مرتبة الألف منها ؛ لأنها كانت آخر حروف أبجد، فكان مجموع حروف الاثنين في المراتب الثلاث ثلاثة حروف وهي الباء الدالة على اثنين في الآحاد، والكاف الدالة على اثنين في العشرات، والراء الدالة على اثنين في مراتب المئين وهي مائتان وصيروها كلمة واحدة وهي (بكر) . ثم فعلوا ذلك بالحروف الدالة على ثلاثة فنشأت عنها كلمة (جلس) وكذلك إلى آخر حروب أبجد، فصارت تسع كلمات: أيقش ــ بكر ــ دمت ــ هنث ــ وصخ ــ زعد ــ حفظ ــ طضغ، مرتبة على توالي الأعداد، ولكل كلمة عددها الذي هي في مرتبته ....فإذا أرادوا طرح الاسم بتسعة نظروا إلى كل حرف منه في أي كلمة هو من هذه الكلمات، وأخذوا عددها مكانه، ثم جمعوا الأعداد التي يأخذونها بدلا من حروف الاسم، فإن كانت زائدة على التسعة أخذوا ما فضل عنها، وإلا أخذوه كما هو، ثم يفعلون كذلك بالاسم الآخر وينظرون بين الخارجين بما قدمناه»(٩).

ويعقب ابن خلدون على هذا الضرب من الحساب قائلاً: «والسرّ في هذا القانون بيّن، وذلك أنّ الباقي من كلّ عقد من عقود الأعداد بطرح تسعة إنّما هو واحد، فكأنّه يجمع عدد العقود خاصة من كلّ مرتبة فصارت أعداد العقود كلها آحاداً، فلا فرق بين الاثنين والعشرين والمائتين والألفين، فكلها اثنان ... وكان شيوخنا ينقلونها من شيخ في المغرب من هذه المعارف من السيمياء وأسرار الحروف والنجامة وهو أبو العباس البناء »(١٠).

وصفوة القول في حساب الجمل: إنّه ضرب من المعرفة السرية الملغزة التي لا تستند إلى برهان، وهي من ثم معرفة صوفية تفضي كما قال ابن خلدون إلى ضرب من النجامة والسحر، وهي بدورها لا تبتعد في غاياتها عن علوم الحروف الصوفية بوصفها نمطاً لمعارف حدسية بدائية تجاوزتها الأنساق المعرفية في عصور العلم كافة.

٣ـ منازل الحروف:

للحروف منازل في الوجود بحسب التصور الميثولوجي الصوفي، كما لها منازل وهيئات تشي بكثير من المعاني عند سائر الشعراء، إذ يحوز حرف الألف شرفاً لا يحوزه غيره من حروف العربية، فهو من حيث الصورة له قوام مستقيم، وشكل جميل ممتد، ويضاهي من

حيث الهيئة للعدد /١/ واحد، وقد أفاد الشعراء من ذلك التصور التجريدي في التشبيه على النحو الذي يشير إليه الصنوبري في قوله:

أكرم بعمٍّ وخالٍ قمتُ بينهما كما تقومُ على تعديلها الألفُ

وهذا معنى في الشعر معقود على الافتخار أو المديح، إذ الصنوبري هنا يفخر بنفسه ويعتز باستقامته سواء أكانت تلك الاستقامة متصلة بالشكل والهيئة أم أكانت تتصل بالشيم والأخلاق ؛ لأن الاستقامة تقع في هاتين الجهتين .

وهيئة الألف المستقيمة لا تتصل دائما بالامتداح والتفاخر، لأنّ من عادة الشعراء تقليب الوسائل اللفظية وتحريك الرموز لتعبّر عن حالات كثيرة، فهاهوذا ماني الموسوس يستعمل الألف للدلالة على الرقة والنحول والضعف والهزال في قوله:

ومدنفٌ زاد في النّحولِ من الوجـ ـد إلى مثل دِقّةِ الألِفِ

فهذا أقصى ما وصل إليه الشعراء في مسألة التعبير التجريدي بطريق حرف الألف، أما المتصوفة فقد خرجوا بهذه مسألة إلى نحو أعلق ما يكون بالميثولوجية، يقول ابن عربي:

ألِفُ الذاتِ تنزهتْ فهل لكَ في الأكوانِ عينٌ ومحلْ

يريد أن الألف رمز للخالق الأجل، ثم يشير إلى أن الألف «ليس من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق، ولكن سمته العامة حرفاً، فإذا قال المحقق إنه حرف، فإنما يقول ذلك على سبيل التجوز في العبارة، ومقام الألف مقام الجمع، له من الأسماء اسم الله، وله من الصفات القيومية، وله من أسماء الأفعال المبدئ والباعث...»(١١).

أما ابن الفارض فقد نحا بالباء نحواً يغاير وظيفتها النحوية لتلبس دلالة تناقض الخفض والجر، فتغدو رمزاً للرفعة وعلو المكانة في قوله:

ولو كنتَ بي من نقطةِ الباء خفضةً رُفعتَ إلى ما لم تنلْهُ بحيلة

في حين جعل أبو نواس من نقاط الثاء نظيراً للأثافي فقال:

أثافٍ كَنقط الثاء في طرس دمنةٍ ونؤي كدور النون من خطّ كاتب

وهذه الصورة متكررة في شعر أبي نواس إذ يقول:

رأيتُ قدورَ الناس سوداً من الصّلى وقدر الرقاشيّين زهراء كالبدر

تبيَّن في مخراشها أنَّ عودَها سليمٌ صحيحٌ لم يصبهُ أذى الجمر

يُبيِّتُها للمعتفي بفِنائه ثلاثاً كنقطِ الثاء من نقط الحبر

وقد تبعه الصنوبري في قوله:

ورُكّدٌ مثل نقط الثاء جانحةٌ على خصيفِ نوىً سفعٌ يحاميمُ

وكذا نهضت عطفة الجيم في كلام أبي نواس طرفاً في الصورة جسد فيه الطائر في قوله:

فــي هامــةٍ عليــاءَ تهــدي منســرا   كعطفــة الجــيم بكــفٍّ أعســرا

وقوله:

أضــيقُ أرضــاً مــن مَقــام المــيم   أو نقطــة بــين جنــاح الجــيم

ثمة جانب تشكيلي واضح حازه التعبير بالحروف، إذ غدت عطفة الجيم جزءاً من الصورة الأدبية، فصار للجيم جناح، وكذا استقامت نصف الصاد في كلام ديك الجن طرفاً في التشبيه في قوله:

وفي النّفس منّي قــد طويــتُ مآربــاً   إلى مــن إليهــا حــاجتي ومآربــي

لها من مهــاةِ الرَّمــل عــينٌ كحيلــة   ومن خضرة الريحان خضرةُ شــاربِ

كــأنّ غلامــاً حاذقــاً خطــهُ لهــا   فجاءَ كنصف الصّاد من خــطّ كاتــب

وربما غدت المسألة عند أبي تمام أكثر تعقيداً حين تكلم على العلاقة بين حــرف الــلام والدرع في قوله:

لبّــاسُ ســرد الصــبر مــدّرعٌ بــه   فــي الحــادث الجلــل ادِّراع الــلامِ

كما أن بعضاً من الشعراء تحدثوا عن اتصال اللام بالألف بحسب تعبير أبي دلامــة فــي قوله:

هــذي مقالةُ شــيخ مــن بنــي أسد   يُهدي السّلامَ إلى العباس في الصــحف

تخطها من جواري المصــر كاتبــة   قد طالما ضُربت في الــلام والألــف

أو عناق اللام للألف كما يقول الصنوبري:

علــيُّ دنــا الفــراقُ فكنــ   ــتَ إذْ فــارقتني خلَفــي

وقربَّــــــهُ وعانقــــــه   عنــاقَ الــلامِ للألــف

وأما النون عند أهل التصوف فحرف نصفه زاي مع وجود الألف بهذا الاعتبار تعطيــك الأزل الإنساني كما أعطاك الألف والزاي واللام في الحق غير أنه في الحق ظــاهر بذاتــه أزلي لا أول له ولا مفتتح لوجوده في ذاته (١٢).

في حين أن النون عند ابن هرمة جزء من العالم الحسي، أو أنها طــرف مــن صــورة انعقدت على نحو يشي بشبه بينها وبين النؤي في قوله :

ونؤيٌ كخــط النــون مــا إن تبينــه   عفتــه ذيــولٌ مــن شَــمال تذايلــه

من الواضح أن الجانب التصويري باد هنا من خلال تجسيد المعنى بصورة حسية، أعني حين شبه النؤي بالنون، وكان الصنوبري في الشاهد الآنف قد عقد صلة بين نقط الثاء والأثافي، إذ نهض طرفا الصورة في جانب حسي، أو بلغة البلاغيين شبه محسوساً بمحسوس، بيد أن المشبه به يتصل بعالم الحس من جهة الرمز، ذلك لأن الحروف عامة رموز لا تقوم عليها إلا الكلمات، وعليه فإن تحوير وظيفتها يدل على جانب تجريدي مهم، إذ غدا حرف النون من خلال ذلك التصور التجريدي ذا معنى، أي من حيث شكله الشبيه بالدائرة، وهنا نلاحظ أن التعبير بالنون على معنى الاستدارة شديد الدلالة على حقيقة الصورة الشعرية التي تقدم المعنى أو تقدم الإحساس، إذ الصورة من حيث التكوين شكل حسي للتعبير عن المعنى، وإذا ما أمعنا النظر في حقيقتها نجد أن لها جانباً تجريدياً، لا يتسق والتعريف الموضوعي للصورة الفنية، فلو نظرنا إلى التشبيه مثلاً وجدنا أنه قبل أن يستقر في شكل حسي (مشبه + مشبه به) كان مسألة تجريدية رمزية، وهي محض اتفاق، في حين أن الصورة المعقودة على أشكال الحروف أعظم دلالة على حقيقية الصورة، أعني أنها شكل حسي لتقديم المعنى، والصورة الآنفة تؤكد ما أشرنا إليه، إذ شكل النون يشبه على وجه الحقيقة النؤي، أي الحفرة التي تكون حول الخباء، فهذان من حيث الشكل مؤتلفان، بيد أن تلك العلاقة ليست محض اتفاق بين الشعراء، أي إنها ليست صورة نمطية في الشعر، لذا كان من السهل الانزياح عنها وتجاوزها، لتبقى فاعليتها في كونها تعبيراً فريداً بعيداً عن النمطية، من أجل ذلك كانت دلالاتها مرتبطة بالتصور الفردي لدى كل شاعر على حدة، وهذا هو مصدر الثراء فيها، إذ لا يمكن أن نعيد المعنى السابق إلى سياق خاص، ذلك لأن الحاضن الأساسي لهذا اللون من التعبير التجربة الشخصية لكل شاعر، أقصد التجربة التي يتمخض عنها معنى خاص، والدليل على ذلك الاختلاف الشديد في دلالة النون في مجال التصوير الفني، إذ هي دلالة على قدر كبير من الاختلاف والتباين، فإذا كانت النون والنؤي سواء عند ابن هرمة، فإن لها عند أبي نواس معنى مغايراً في قوله:

وأحسنُ الناس محجراً أنقاً ... أشبهُ شيءٍ بمحجر النونِ

كذلك تكتسب معنى آخر في قول أبي العلاء المعري:

حتّى سطرنا بها البيداءَ عن عرضٍ ... وكلّ وجناء مثل النون في السطر

فقال: «وكل وجناء» أي ناقة وجناء، وقد تكون «الوجناء» من الوجن، ومعناه: الأرض الغليظة، ثم قال: «مثل النون» وهذا هو المشبه به، ومن المعلوم أن النون مرتبطة بالسطر وبالقلم، فقد عرض ابن منظور من حديث ابن عباس أن الله تعالى «أول ما خلق القلم»، فقال له اكتب... فكتب ما هو كائن إلى قيام الساعة، ثم خلق النون ثم بسط الأرض عليها،

فاضطربت النون فمادت الأرض، فخلق الجبال، فأثبتها بها، ثم قرأ ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾(١٤).

لقد جعل المعري الوجناء أي الناقة الصلبة أو الغليظة، بإزاء النون التي هي حرف في السطر، في إشارة إلى السياق القرآني الذي يفيده قوله تعالى: ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾ لقوله «مثل النون في السطر»، وبعد ذلك تأتي ملاحظة ابن عباس في مسألة خلق النون التي رجت الأرض واضطربت من جراء خلقها، ثم خلقت الجبال فكانت بمنزلة الأوتاد لتثبيت الأرض(١٥).

والمهم في هذه المسألة أن القلم والنون والجبال خلقت في البدء، وهي صور سبقت معانيها، من أجل ذلك اختزلت تاريخاً تفجرت من خلاله المعاني والأفكار والمعارف، لهذا كانت العودة إلى سياق الصورة التي أجراها المعري عودة إلى بداية الخلق وبداية الوجود، فما بين الناقة الوجناء الصلبة الغليظة و النون التي هي في السطر، يمكن استدعاء الصورة الأولى للنون التي هي الأرض المضطربة، وقد سطرتها الجبال لتكون مستقرة ثابتة، والمعري يعيد المسألة بصورة تشكيلية طريفة، حين يسطر الإبل في نهج واحد، كما سطرت النون بالقلم، فثبتتها الجبال، وهذا هو معقد الصلة بين الناقة والنون، أو بين طرفي الصورة كما نحسب.

وينحو الحلاج نحواً آخر في الكلام على تجليات الحروف، محاولاً تفكيك بعضها من عقال الكلمات لتنبثق منها دلالة جديدة لم تعرفها المعجمات، كما أنها غريبة عن السياقات التعبيرية المألوفة، يقول:

ارجع إلى الله إن الغايةَ اللهُ	فلا إلهَ إذا بالغتَ إلا هو
وإنه لمعَ الخلق الذين لهم	في الميم والعين والتقديس معناهُ

الشيء المهم هنا صنيعه حين شحن كلمة (مع)بعد تفكيكها بدلالة رمزية تتصل بالخالق عز وجل، مضافاً إليها التقديس، أي إن الحرفين (الميم والعين) والتقديس تختص بدلالة جديدة تخالف دلالتها الحقيقية والمجازية معاً، لأنها هنا استحالت رمزاً .

٤ـ أنماط التصوير بالحروف:

ثمة أنماط تصويرية ثبتها الشعراء في استعمالهم اللغة الشعرية، فغدت بعامل التقادم جزءاً من معاني الشعر، منها إضفاء معاني خاصة على كثير من حروف العربية، مستفيدين من معارف لغوية ونحوية مختلفة، وفي ذلك مؤشر يدل على تكثير المعاني، ومن ثم الخروج

بالحروف من حيز الصور التركيبية إلى مجال دلالي يمثل نمطاً تصويرياً يسهم في توليد المعاني الشعريةعلى نحو ما يصور ابن الرومي في قوله:

ولا وأي عنك حسن الظن موعده ... إلا غدت وهي حاء واصلت قافا

مشيراً إلى ما ينجم عن ارتباط الحاء بالقاف من جهة الصورة والشكل، أي كلمة (حق)، ومن ذلك استغلال المعرفة اللغوية أو النحوية لخدمة المعنى الشعري كقول أبي تمام:

ويدٌ يظل المالُ يسقطُ كيده ... فيها سقوطَ الهاء في الترخيم

إذ أشار إلى وجه الشبه بين سقوط المال وسقوط الهاء في الترخيم، وهذا المعنى مستخلص من معارف أهل النحو . وقريب من ذلك قول المعري:

الصبرُ يوجد إن باء له كُسرت ... لكنه بسكوت الباء مفقود

يريد أن كسر الباء يخرج المعنى إلى ضرب آخر من الدلالة، فبكسرها تكون الكلمة بمعنى الدواء المر، وهو متحقق، وأما تسكينها فيحيل المعنى على زجر النفس عن الجزع والهلع، وهذا خارج عن إرادته وغير متحقق لديه.

ومن ضروب التعبير بالمعرفة النحوية في مجال الصور النمطية عند المعري قوله:

ألا ترى جمعَ ما لا عقل يسنده ... جمع المؤنث فيه التاء والألف

مشيراً إلى علامة جمع المؤنث السالم.

وقوله:

كثيّرٌ أنا في حرفي أهبتُ له ... في التاء يلزمُ حرفاً ليس يلتزم

مشيراً إلى لزوم مالا يلزم، ومن ضروب معرفته بطبائع الحروف قوله:

كم من أخ بأخيه غير متصل ... كالعين ليست بلفظ الخاء تأتلف

والحق أن تصاوير المعري التي تساير نمطاً تعبيراً شعرياً يكاد يكون مؤصلاً من حيث خطوطه العامة، قد أفضت به إلى لون من التأمل في طبيعة الحرف العربي وفي شكله في آن كقوله:

دنياي فيكَ هوى نفسي ومهلكُها ... والماءُ يودي بنفس الوارد الصادي

وما قصدتكَ مختاراً فتعذُلني ... فيكَ العواذلُ إن حاولتَ إقصادي

والمرء يطلب أمراً ما يبينه ... كالحرف يُلفظ بين الزاي والصاد

موتانِ هذا بورس غُلَّ ميتُه ... وآخرَ زاد عن ورس بفرصاد

وهي معرفة بلا شك قد تغمض أحياناً فتنداح دلالاتها في فلك يصعب تعيينه، يقول:

اجعل تقاكَ الهاءَ تعرف همسها | والراء كررها الزمان مكرَّرُ

وأحياناً ينكشف لك المعنى بوضوح خادع، لأنه يريك من خلاله لوناً من الأفكار التي تقر في وجدانه، فتظهر خيالاتها وكأنها لبست حروف اللغة وكلماتها، يقول:

أعياكَ خلٌّ ولولا قدرةٌ سلفت | لم يمكن الجمع بين الخاء واللام

ويقول:

والإلف هان له أمري فقصرني | كما تهون على ذي المنطق الألفُ

وهذه الطريقة في التصوير لم تكن محصورة بشعر المعري مع أهمية صنيعه في هذا الباب، بل نرى ظلالها عند كثير ممن سبقه أو لحق به، يقول مهيار الديلمي:

شككني فيما استقام وانثنى | ألامه أقتل أم الألف

فعبر باللام عن الانحناء وبالألف عن الاستقامة . ويمضي الوأواء الدمشقي في ذلك المضمار قائلا:

صولجُ لامين في عذارين | في ذهبيينِ جوهريين

يا بأبي كيف شفني سقما | سوادُ هذين في سنا ذين

قد زهت الراء من مقبله | فوق نظامين لؤلؤيين

انظر كيف جعل العذارين كاللامين، ثم انظر كيف زهت الراء فوق نظامين لؤلؤيين، أراد انكشاف الشفتين عن الأسنان بما يشبه الراء، فهذا نمط غير شائع في لغة الشعراء من قبل، وهو مجال وجد فيه المتأخرون من شعراء العهود العباسية ما يلبي طموحاتهم إلى اختراع المعاني والوسائل التصويرية على حد سواء، وكان من أثر ذلك الصنيع تحول مرجعية المعنى الشعري وتحول مرجعية الصورة الفنية من مجال الطبيعة بمحيطها الكوني والحياة بمحيطها الإنساني، إلى اللغة بتشكيلها الخطي والحروف بصورها الرمزية.

الخاتمة:

لعل أهم ما تمخض عن هذا المبحث من نتائج يمكن حصره في مسألتين اثنتين: الأولى: أن للحروف علماً انبثق من تصور يتصل بحقيقة الوجود، وهو علم شديد الصلة بالصورة التي تسبق المعنى، إذ الحروف طبقاً لذلك الاعتقاد صور سبقت معانيها، بيد أن العباد لم يطلعوا على مواطن الحكمة فيها، لذا كانت معرفتها منوطة بالعارفين الذين تكلموا على مراتب تلك الحروف وصورها في الكون، كما تكلموا على رمزيتها ودلالاتها على ظواهر الوجود، ثم انتقلت تلك الصور الرمزية للحروف إلى لغة الشعر بطريق شعراء التصوف

وغيرهم، مما أسهم في تشكيل أنماط فنية غدت بعامل التقادم مجالاً للاحتذاء والتقليد، كان من شأنها التوسع في مجال التعبير، وذلك بطريق استعمال حروف العربية بوصفها طرفاً في الصورة الأدبية، وعلى هذا النحو اتسعت مجالات الصورة، فلم تقتصر على صور الطبيعة والكون والبشر بل شملت الحروف لتنهض من خلالها صور فنية بديعة.

والثانية: أن مرجعية المعنى في الشعر لم تقتصر على العالم النفسي أو الموضوعي، بل أضحت التشكيلات الخطية للحروف مصدراً للمعاني الشعرية، وهذا انزياح باهر حول اللغة إلى وسيلة وغاية في وقت واحد، بمعنى أن اللغة أصبحت جزءاً من المعرفة الشعرية، وذلك بإدراك ما تنطوي عليه الحروف منفردة أو مجتمعة من أسرار تثري إحساس الشعراء وتعمق معرفتهم بالمعنى الذي لا يخرج في كثير من الأحيان عن اللغة.

الهوامش:

١ـ ابن عربي، محيي الدين (الفتوحات المكية) ص: ٣٢٢/٢.

٢ـ المصدر السابق.

٣ـ المصدر السابق.

٤ـ المصدر السابق.

٥ـ المصدر السابق.

٦ـ التيفاشي (سرور النفس بمدارك الحواس الخمس) ص:٢٢١.

٧ـ ابن عربي (الفتوحات المكية) ص:٣٤٥/٢.

٨ـ ابن خلدون (المقدمة) ص:٥٤٤.

٩ـ المصدر السابق.

١٠ـ المصدر السابق.

١١ـ ابن عربي (الفتوحات المكية) ص:٣٦٥.

١٢ـ المصدر السابق.

١٣ـ المصدر السابق.

١٤ـ سورة القلم آية ١.

١٥ـ المقدسي (البدء والتاريخ) ٤٣٥/٤.

ابن دُرَيْد الأزدِيّ
الأديب اللّغويّ

د. سمر روحي الفيصل(*)

المقدمة:

إذا أنعمنا النَّظر في سيرة ابن دُرَيْد الأزْدِيّ(١) وإنتاجه الأدبيّ واللّغويّ(٢) لم يداخلنا شكٌّ في أنّ الإجماع على أهميّته في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة صحيح دقيق. فهو علَم من أعلام القرنَيْن الهجريّين الثّالث والرّابع، اتّصف بالوفاء لأساتذته(٣)، وخلّف أثراً إيجابيّاً في عدد كبير من تلاميذه(٤). وزادته القرون ألقاً؛ لأنّه قدَّم إنتاجاً جديداً نافعاً ضَمِنَ له البقاء والمحافظة على الأهميّة في التّراث العربيّ الإسلاميّ. وليس بالغريب، استناداً إلى هذه الأهميّة، أن يحرص المعاصرون، عرباً ومستشرقين، على تحقيق ما يملكون من مخطوطات كتبه ورسائله، وأن يستمرّوا في البحث عن مخطوطاته التي عرفوا عناوينها دون أن يتمكّنوا من العثور عليها(٥)، فضلاً عن الكتب التي ألّفوها عنه(٦)، والنّدوات والمؤتمرات التي عقدوها حوله(٧).

(*) مدرس في جامعة الإمارات، وعضو جمعية النقد في اتحاد الكتاب العرب.

ولا شكّ في أنّ الجهود الطّيّبة التي بذلها المحقّقون المعاصرون نجحت في إحياء ابن دريد الأزديّ العُمَانيّ، وفي تشجيع الباحثين على دراسة سيرته وجهوده الأدبيّة واللّغويّة. ويكاد المرء يعتقد، أوّل وهلة، أنّ المقدّمات التي كتبها المحقّقون، والدّراسات التي ألّفها الباحثون، أحاطت بجهود ابن دريد كلّها، ولم تُبْقِ شيئاً يمكن أن يُقال في هذا العالِم الموسوعيّ. بيد أنّ النّظرة الكلّيّة إلى هذه المقدّمات والدّراسات تنفي هذا الاعتقاد، وتُرسِّخ مقولة مغايرة، هي أنّنا لم نُحط بعدُ إحاطة علميّة منهجيّة بما قدّمه ابن دريد في حقلي الأدب واللّغة. وسأحاول، هنا، تعليل هذه المقولة، فقد يتوافر في حديثي ما يُوضّح الطّبيعة الفنّيّة للإبداع الأدبيّ واللّغويّ عند ابن دريد، وما يُحدِّد إسهامه في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. ويمكنني القول، في التّمهيد لهذا الحديث، إنّ المرء لا يحتاج إلى تدقيق ليكتشف الصّفتين الأدبيّتين لابن دريد: صفة الشّاعر وصفة الرّاوي. فقد أشارت كُتُبُ التّراجم إلى هاتين الصّفتين، وقرنتهما دائماً بصفة اللّغويّ على أنّها ثالثة الأثافي في شخصيّة ابن دريد. واللافت للنّظر أن يُهْمِلَ كثيرٌ من المعنيّين بابن دريد انطلاق الصّفات الدُّرَيْديّة الثّلاث من بؤرة واحدة، وتعبيرها عن نزوع واحد في شخصيّته. ولهذا السّبب نرى تحليل شعر ابن دريد منفصلاً عندهم عن الرّواية واللّغة، وكأنّ شخصيّة ابن دريد تضمُّ ثلاثة جوانب معرفيّة متباعدة، ولا تضمُّ تجلّيات لشخصيّة إبداعيّة واحدة لا تتجزّأ. وهذا بيان بالصّفات الثّلاث يُوضّح وجهة نظري.

أوّلاً: ابنُ دريد الشّاعر

الشِّعْر الذي نعرفه لابن دريد يقتصر على الأمرين الآتيين:

الأمر الأوّل: المقصورة، وهي أرجوزة طويلة ذات رويٍ مقصور، اختُلِف في عدد أبياتها وفي ترتيب هذه الأبيات(٨). أوّلها، في الغالب الأعمّ، البيتان الآتيان:

أَمَا تَرَى رأسيَ حاكى لونُه ... طُرَّةَ صبحٍ تحت أذيالِ الدُّجى

واشتعل المُبْيَضُّ في مُسْوَدِّه ... مثلَ اشتعالِ النّارِ في جَزْلِ الغَضَى

قال صاحب كشف الظّنون: (رأيتُ كثيراً من أهل الأدب قد صرفوا إلى مقصورة ابن دريد عنايتهم واهتمامهم؛ لسهولة ألفاظها، ونُبْل أغراضها، واشتمالها على نحو ثلث المقصور؛ ولما ضَمَّنها من المثلِ السّائر، والخبرِ النّادر، والمواعظ الحسنة، والحِكَم البالغة. وقد عارضه فيها جماعة من الشّعراء، فما شقّوا غباره، ولا بلغوا مضماره)(٩). وما ذكره حاجي خليفة حقٌّ وصِدْقٌ. فقد شُرِحت المقصورة وعُورِضتْ وخُمِّستْ وسُمِّطتْ وأُعرِبتْ وتُرْجِمتْ(١٠)، وقيل إنّ تاريخ الأدب العربيّ لم يعرف غير قصيدتين حظيتا بمثل هذا الاهتمام، هما مقصورة ابن دريد والبردة للبوصيريّ.

الأمر الثّاني: ديوان ابن دريد. ذكر القِفْطيّ في (إنباه الرُّواة على أنباه النُّحاة) أنّ هناك ديواناً ضخماً لابن دريد في خمسة أجزاء(١١)، ولكنّ هذا الدِّيوان ضاع في جملة ما ضاع من تراثنا العربيّ، وما عُرِف في أيّامنا بديوان ابن دريد إنّما هو جَمْعٌ للقصائد والمقطوعات والأبيات التي ذكرتْها كُتُبُ الأدب، نهض بعبء استخراجها من مظانّها وترتيبها السَّيِّد محمد بدر الدّين العلويّ عام ١٩٤٦(١٢). وقد ضمَّ هذا الدِّيوان تسعاً وستين قصيدة ومقطوعة لابن دريد، سمَّاها العلويّ: ديوان ابن دريد، ورتَّبها فيه بحسب رويّها ابتداءً بالهمزة وانتهاءً بالياء، وذيَّلها بالمربَّعة وبثلاث مقطوعات عن الأعضاء، وباللاميّة. ثمّ أعاد عمر بن سالم عام ١٩٧٣ ترتيب القصائد والمقطوعات بحسب موضوعاتها ترتيباً ألفبائيّاً بحسب رويّها، ولكنّه خالف منهجه مرّتين،؛ مرّة في موضوع شعر العصبيّة، إذ رتّبَ قصائده بحسب الحوادث، ومرّة في موضوع الشِّعر التّعليميّ، إذ أدرج المقصورة فيه. وعموماً فإنّ الدّيوان الذي صنعه عمر بن سالم ضمَّ الشّعر الذي جمعه العلويّ، إضافة إلى القصيدة المثلّثة، ومقطوعة من أربعة أبيات، عثر عليهما ابن سالم، وأضافهما إلى الدّيوان الذي صنعه.

المقصورة والدّيوان هما الشيئان الباقيان من شعر ابن دريد. واللافت للنّظر أن يكون هناك إجماع على أنّ المقصورة أهمّ إنجاز شعريّ لابن دريد، وأن تليها في الأهميّة ثلاث قصائد من الدّيوان، هي المربَّعة والمثلّثة والهمزيّة. وهذا الإجماع صحيح دقيق في رأيي وإنْ لم يُقدِّم أحدٌ تعليلاً مقنعاً له. فقد اهتمَّ أجدادنا بالمقصورة اهتماماً كبيراً، تجلّى في معارضتها وشرحها وإعرابها وتخميسها وتسميطها. وامتدَّ الاهتمام بالمقصورة إلى المعاصرين فحلّلوها، كما فعل السيّد مصطفى السّنوسيّ وأحمد درويش. بل إنّ أحمد عبد الغفور العطّار خصّها بكتاب مستقل، كما خصَّها مؤتمر ابن دريد الأزديّ الذي عقدته جامعة آل البيت الأردنيّة وسفارة سلطنة عُمَان في الأردن بمحور خاصّ. ولاشكَّ في أنّ اهتمام القدامى والمحدثين بالمقصورة أبرز سؤالاً محدَّداً، هو: ما سببُ شهرة هذه القصيدة المقصورة؟. الواضح بالنّسبة إليَّ أنّ محاولات الباحثين الإجابة عن السّؤال السّابق مفيدة صحيحة مقبولة، ولكنّها غير مقنعة. فقد حلّل السّنوسيّ، وهو من أبرز العاملين في تراث ابن دريد، المقصورة تحليلاً مفيداً(١٣)، فلاحظ أنّها معرض لأغراض الشّعر العربيّ كلّها ما عدا الرّثاء والهجاء. ثمّ راح يعرض هذه الأغراض غرضاً غرضاً، من الوصف والفخر والمدح إلى التّأسّي ببعض الحوادث والشّخصيّات التّاريخيّة، فضلاً عن الخمرة والرِّحلة. ونصَّ على أنّ (التّعليم) أهمُّ هذه الأغراض. فالمقصورة في رأيه (من الشّعر التّعليميّ الذي يَهْدُف إلى تعليم اللّغة والمعارف والمعلومات التّاريخيّة، مع الحضّ على التّحلّي بالأخلاق الحسنة، والتّمثّل بالمثل العليا، في إطار من [illegible] الرّفيعة والأمثال الرّائعة)(١٤). وقاده تذوّقه السّليم إلى أنّ ابن [illegible]

بالأغراض الشِّعريّة التي وصفها بـ(الإضافيّة) اهتماماً فاق اهتمامه بالغرض الأصليّ منها، وهو مَدْحُ ابني ميكال، دون أن يُعلِّل هذه الملاحظة، مكتفياً بإشارة عامّة إلى ثلاث خصائص فنّيّة فيها، هي: وحدة الوزن والقافية وتدفُّق العاطفة. وقد حلَّل أحمد درويش المقصورة أيضاً، وقدَّم قراءة جديدة لها(١٥) تنمّ على تذوُّق فنّيّ دقيق. بدأ بالسّؤال المحوريّ الآتي: ما الذي أغرى الأجيال بهذه القصيدة؟. ثمّ شكَّ في أن يكون الهدف التّعليميّ سبباً رئيساً في هذه الشهرة، وفي أن يكون رويُّها المقصور سبباً مقبولاً؛ لأنّ الجَرْسَ الموسيقيّ فيه خافت قياساً إلى غيره. وانتهى إلى تعليلٍ ذي بال، هو أنّ البناء الفنّيّ الدّاخليّ لها، وتماسك أجزائها، واتساع رقعتها، قد تكون السّبب الرّئيس في الإعجاب بها(١٦)، وعزَّز تعليله بأمرين: دوران المقصورة حول محور واحد هو شخصيّة الشّاعر، وجودة صورها.

وعلى الرّغم من أنّ تحليل السّنوسيّ ودرويش للمقصورة مفيد سليم، فإنّ الإضافة إليه ممكنة. ذلك أنّ ابن دريد، في رأيي، مبدع أصيل. والمبدع الأصيل، كما يشير علم نفس الإبداع، يخضع لتقاليد أمّته الثّقافيّة ويخترقها في الوقت نفسه. والظّنُّ أنّ أبا الطّيِّب اللّغويّ وضع يده على مكمن الإبداع عند ابن دريد حين قال: (ما ازدحم العِلْمُ والشِّعْر في صدرٍ أحد ازدحامهما في صدر خلف الأحمر وابن دريد)(١٧). فإذا أحسنّا تفسير (ازدحم) بالنسبة إلى الشِّعْر قلنا إنّ ابن دريد شاعر طَبْع وليس شاعر صنعة، بحسب مصطلحات النّقد العربيّ القديم، يصدر الشِّعْر عنه عفو الخاطر في مواقف الحياة المختلفة. وقد دلّت سيرته على عدد غير قليل من مواقف ارتجال الشِّعْر، ودلّت أيضاً على أنّه انصرف طوال حياته إلى الإبداع وحدَه، لم يتكسَّب بشعره، ولم يهج منافسيه، وليس من الثّابت أنّه تزوّج أو شُغِل بزوجة أو ولد، ولم يُعْرَف عنه الزُّهد، بل عُرِف عنه شيء من الإقبال على الحياة ومعاقرة الخمرة، فضلاً عن الجود بما يملك، والوفاء لأساتذته وأصحابه، وتقديره العلم والعلماء. وكأنّ ابن دريد هائم في الحياة وراء إبداعه ليس غير؛ بغية إفادة الآخرين بما ينتجه هذا الإبداع. لم يشغل نفسه بالانتماء إلى حزب أو طائفة أو سلطة، بل حرص، كالمبدعين دائماً، على حرّيّته. وكان إلى ذلك كلّه يملك ذاكرة وقّادة، بالغ كثيرون في تقدير أبعادها وقدراتها، فقالوا إنّه حفظ ديوان الحارث بن حِلِّزة اليشكريّ في ساعة أو بعض ساعة، وإنّه أملى معجمه (جمهرة اللّغة) على تلميذه أبي العبّاس إسماعيل بن عبد الله الميكالي وعلى غيره من ذاكرته غير مرّة. فإذا أهملنا المبالغات ثبت لدينا ما ثبت لدى معاصري ابن دريد من قدرته الجيّدة على الحفظ، وخصوصاً حِفْظَ الشِّعر. وهذا الحفظ سيكون عاملاً رئيساً في الرّواية عنده، كما سأشير لاحقاً، وهو، بالنّسبة إلى الإبداع الشّعريّ، رصيد وافر أسهم في نضج ابن دريد وتدفّق لغته،

ورسَّخ المفتاح الأساسيّ في شخصيّته؛ ذلك المفتاح الذي أُفضّل أن أسمّيه: النُّزوع إلى التّجديد.

أعتقد أنّ إعجاب القدامى والمعاصرين بالمقصورة وغير المقصورة من شعر ابن دريد يمكن تفسيره بعامل الجِدَّة الذي حرص عليه ابن دريد، بحيث تبدو الأمور المضمونيّة والشّكليّة أشياء مهمّة تُسهم في تجسيد هذا النّزوع، ولكنّها لا تحلُّ محلَّه. صحيح أنّ ابن دريد أبدع المقصورة في خراسان، وهو يعيش في كنف ابني ميكال(١٨)، يتقلَّد ديوان الإنشاء، ويأتيه مال وافر لا يحتفظ منه بشيء(١٩). ولكنّ الصّحيح أيضاً أنّه لم يقل المقصورة ليمدح بها ابني ميكال، إذ لم يُعْرَف عنه التّكسُّب بشعره، فضلاً عن أنّ علاقته بابن ميكال الأب ليست علاقة حاكم بمحكوم، بل هي علاقة ودّ قديمة، روت كتب الأدب قصّتها، وعلَّلتْ ما نتج عن هذه القصّة من وفاء بين الشّاعر ذي الأنفة والحاكم الذي يعرف عِفَّة نفس الشّاعر وكرمه وعلمه وقدرته على تعليم ابنه إسماعيل. ولعلّ الأبيات الخمسة عشر التي دارت حول ابني ميكال في المقصورة يمكن تفسيرها بسهولة على أنّها مديح لهما، كما يمكن تفسيرها على أنّها تقدير من ابن دريد لهما وهو يُقوِّم مراحل حياته في المقصورة، كما سأشير بعدُ.

لقد أبدع ابن دريد المقصورة وهو في الخامسة والثّمانين من عمره، بعد أن خبر الدُّنيا، وهام فيها على وجهه حرّاً لا يعوقه قيد، يقرأ ويروي ويُعلِّم ويلاحظ أحوال العباد والحكّام. ومن ثَمَّ كانت المقصورة معرضاً متخيَّلاً لحياته وتجربته فيها. بدأها بما انتهى إليه، بدأها بحاضره وقد غزا الشَّيْب رأسه، ثمّ راح ينتقل حيث شاء له الخيال، دون ضابط منطقيّ، من الخيل والسَّيف والإبل إلى الفخر بالنَّفس الأبيّة، ومن أثر ابني ميكال في حياته إلى ما كان عليه من حبّ الحياة. كلّ هذه التّفصيلات المتخيَّلة مُقدَّمة في صور بديعة، وألفاظ واضحة، وتراكيب سلسة. ومَنْ يقرأ المقصورة يعرف دقّة أحمد درويش في إشارته إلى أنّ الحركة (هي النّغمة الأساسيّة التي سادت كلّ شخوص القصيدة)(٢٠)، ويدرك ما قاله عن الصُّور الجيِّدة المبتكرة فيها؛ تلك الصُّور المعجبة التي ردَّدها النّاس ألف عام(٢١). وكأنّ دوران المقصورة حول محور واحد، هو تجربة ابن دريد، واعتمادها الفنّيّ على الصُّور، وهي عماد الشِّعر قديماً وحديثاً، سببان من أسباب إعجاب الأدباء واللّغويّين والقرّاء بالمقصورة، وسرّان من أسرارها الفنّيّة، ودليلان على نزوع صاحبها إلى التّجديد. ولكنّهما ليسا السّببين الوحيدين لجودتها. إذ إنّ هناك القدرة الفنّيّة على الارتقاء بالرّويّ المقصور، وهو ذو نغم موسيقيّ خافت، إلى أعلى إمكاناته الموسيقيّة؛ ليصبح خير معين لبحر الرّجز في تدفّقه وسلاسته في المقصورة. ويخيَّل إليَّ أنّ نزوع ابن دريد إلى التّجديد هو الذي جعله ينتقي رويّاً مقصوراً

نبذه الشّعراء لخفوت موسيقاه؛ ليُقدّم بوساطته شعراً رائقاً مؤثِّراً. ولم يكتف ابن دريد بذلك، بل استعمل الألفاظ المقصورة في غير الرّويّ، في صدر البيت وعجزه؛ ليزيد إمكانات الرّجز الموسيقيّة. فقد لجأ إلى (المزدوج)(٢٢)، وهو تقفية صدر البيت وعجزه بالرّويّ المقصور، ثمّ زاد على المزدوج كلمة مقصورة في حشو البيت، فأصبح عدد الألفاظ المقصورة في البيت ثلاثة ألفاظ، كما هي الحال في البيت الآتي:

يرسبن في بحر الدُّجى وبالضُّحى   يطفون في الآل إذا الآل طفا

أو زاد ثلاثة ألفاظ مقصورة في الحشو، فأصبح عدد الألفاظ المقصورة في البيت مع الرّويّ أربعة ألفاظ، كما هي الحال في البيت الآتي:

قد سما قبلي يزيد طالباً   شأو العلا فما وهى ولا ونا

وقد يزيد عدد الألفاظ المقصورة في البيت، فيجعلها خمسة، كما في البيت الآتي:

تغدو المنايا طائعات أمره   ترضى الذي يرضى وتأبى ما أبى

لعلّ ابن دريد الذي عرف أنّ معاصريه يستهينون ببحر الرّجز، حتّى أنّهم سمّوه (حمار الشّعراء)، وأنّهم يسخرون من الرّويّ المقصور، حتّى إنّهم نبذوه وكادوا يستبعدونه من رويّ قصائدهم، رغب في أن يتحدّاهم جميعاً بقصيدة طويلة على بحر الرّجز، ذات رويّ مقصور، وموسيقيّة عالية أخاذة ماتعة، فضلاً عن تلاحم أجزائها، وجمال صورها، وسهولة ألفاظها. والمعروف أنّ ابن دريد نجح في أن يفوز بإعجاب معاصريه، ومَنْ تلاهم أيضاً، فراحوا يشرحون المقصورة ويعربونها ويعارضونها لما رأوا فيها من خصائص فنّيّة لم يعهدوها في القصائد الطّويلة. من ذلك التّألّق في التّعبير عن التّجربة الشّخصيّة للشّاعر، وهو تألّق لم يعرفوه في شعرهم الذّاتيّ، ومن رحلة خياليّة في الصّحراء ومجالس الشّراب لم يطرقها شعراؤهم. قد يكون إعجابهم بالمقصورة هو الذي سبّب الاختلاف في عدد أبياتها، وفي ترتيب هذه الأبيات. فابن دريد لم يكن يهتمّ بتدوين شعره في الغالب الأعمّ، وتلاميذه والرُّواة الذين سمعوا المقصورة كانوا يحفظونها ويروونها بحسب ما احتفظت ذاكرتهم بها، وهي ذاكرة بشريّة متباينة في قوّتها وضعفها، فضلاً عن اختلاف أمكنة رواية المقصورة وزمنها. ثمّ إنّني أعتقد أنّ استعمال ابن دريد في المقصورة ثلث الكلمات المقصورة في اللّغة العربيّة، قد يكون له أثر في إعجاب فئة من اللّغويّين والنّحويّين بالمقصورة، ولكنّ إعجاب هذه الفئة لا يُعلّل إعجاب الفئات الأخرى بها للسّبب نفسه. وليس من المفيد أيضاً أن نصف مقصورة ابن دريد بأنّها مقصورة تعليميّة استناداً إلى استعماله فيها عدداً كبيراً من الكلمات المقصورة. وما قرأتُ أنّ أحداً أفاد من هذه المقصورة في تجسيد أيّ غرض تعليميّ!. ويرتبط بذلك أمر آخر،

هو أنّ لجوء ابن دريد إلى فنّ المقصورة ليس سبباً من أسباب إعجاب النّاس بها؛ لأنّ المقصورات عُرفت قبل ابن دريد، ومن ثَمَّ لم تكن مقصورة ابن دريد ابتداعاً لفنّ جديد يبهر النّاس بجدّته. قد يكون الإعجاب بالمقصورة نابعاً من سبب آخر، هو اختراق ابن دريد التّقاليد الأدبيّة السّائدة في عصره، في القرنين الثّالث والرّابع، فضلاً عن استعماله الرّجز والألفاظ المقصورة، وتعبيره التّخييليّ عن تجربته الشّخصيّة، وصوره الماتعة، وألفاظه السّلسة الواضحة، وتراكيبه الفتّانة، وتأليفه البديع الذي يشدُّ المتلقّي والشّاعر معاً في كلّ عصر ومصر.

وقد لاحظتُ أنّ العاملَيْن اللذين صنعا الإعجاب بمقصورة ابن دريد لم يتوافرا معاً في قصائد الدّيوان، ولكنّ واحداً منهما، هو التّجديد، أو النّزوع إليه، توافر في ثلاث قصائد حظيتْ بنصيب من الشّهرة، هي القصائد المعروفة بالمربّعة والمثلّثة والهمزيّة.

أمّا القصيدة المربَّعة المعروفة بالمربَّعة الدُّريديّة(٢٣)، فهي قصيدة في ستة عشر ومائة بيت، في تسع وعشرين مقطوعة، في كلّ مقطوعة أربعة أبيات. وقد رُتّبت المقطوعات في هذه القصيدة بحسب رويّها، ابتداءً بالهمزة، وانتهاءً بالياء، مع تقديم الواو على الهاء، وتخصيص مقطوعة للام ألف (بل واسقياني سُقيتما نَهَلا).

أوّل مقطوعة في المربَّعة هي:

أَبْقَيتَ ليْ سقماً يمازجُ عَبْرَتي ... مَنْ ذا يَلَذُّ مع السَّقام لقاءَ
أَشْمَتَّ بيَ الأعداءَ حين هجرتني ... حاشاكَ ممّا يُشْمتُ الأعداءَ
أبكيتني حتّى ظننتُ بأنّني ... سيصير عمري ما حَيِيْتُ بكاء
أُخفي وأُعلن باضطرار أنّني ... لا أستطيعُ لما أُجِنُّ خفاءَ

تشير المقطوعة السّابقة، والمقطوعات اللاحقة، في المربَّعة، إلى ولوع ابن دريد بالتّجديد الشّعريّ. إذ إنّه التزم رويّ الهمزة في الأبيات الأربعة، ولكنّه بدأ كلّ بيت من الأبيات الأربعة بالهمزة أيضاً. وفَعَلَ الأمر نفسه في المقطوعات اللاحقة. فرويّ المقطوعة الثّانية هو الباء، وقد بدأت أوّل كلّ كلمة من كلمات الأبيات الأربعة بالباء أيضاً:

بقلبيَ لَذْعٌ من هواكِ مُبرِّحٌ ... نَعَمْ دام ذاك اللَّذْعُ ما عشتُ للقلبِ

ولم يكتف ابن دريد بهذا التّجديد في القوالب الشّعريّة، بل راح يُنوِّع البحور الشّعريّة، بحيث ينظم المقطوعة على بحر ما، ثمّ ينتقل في المقطوعة التالية إلى بحر آخر؛ رغبة منه في تنويع موسيقى المربَّعة. فقد نظم المقطوعة الأولى (أبقيْتَ ليْ سقماً يمازج عَبْرتي) على الكامل، ثمّ انتقل في المقطوعة الثّانية (بقلبيَ لَذْعٌ من هواكِ مُبرِّح) إلى الطّويل، واستمرَّ على

هذا النَّحْو من تنويع البحور في المقطوعات اللاحقة. بيد أنّ التّنويع عند ابن دريد، وهو شكل من أشكال التّجديد عنده، لم يكن شاملاً البحور الشِّعريّة كلّها، بل اقتصر على سبعة بحور ليس غير. أكثرها استخداماً الخفيف (ثماني مقطوعات)، فالطّويل (سبع مقطوعات)، فالكامل (ست مقطوعات). وأقلُّها استخداماً الرّجز الذي لجأ إليه في مقطوعة واحدة بعد أن كان أثيراً لديه في المقصورة. أمّا المتقارب فقد لجأ إليه في ثلاث مقطوعات، ولجأ إلى الوافر في مقطوعتين، دون أن يختفي السّؤال عن الحاجة إلى دراسة تسبر قصائد الدّيوان لعلّ فيها تفسيراً للألفة بين ابن دريد وبعض بحور الشِّعر. واللافت للنّظر في نزوع ابن دريد إلى التّجديد في المربَّعة اكتفاؤه بموضوع الغزل في المقطوعات كلّها، وتخصيصه كلّ مقطوعة لفكرة فرعيّة من أفكار هذا الموضوع، ومن ثَمَّ أصبحت المربَّعة معرضاً فنّيّاً للآهات الغَزِلة التي جعلت مضمون المربَّعة يواكب شكلها الجديد، وهو شكل مغاير لشكل (المربَّع)(٢٤) المعروف في الشِّعر العربيّ باعتماده أربعة أشطر ليس غير على رويّ واحد في كلّ مقطوعة، فضلاً عمّا ينمّ عليه هذا الشّكل الدُّريديّ من اتجاه جديد إلى نظم قصيدة في موضوع واحد؛ رغبة من ابن دريد في اختراق الثّقافة الشِّعريّة السّائدة في زمنه؛ تلك الثّقافة التي حرصت على تعدُّد الموضوعات في القصيدة الواحدة. وهذا الاختراق لا يقتصر على المربَّعة، بل نراه واضحاً في المثلَّثة التي سأشير إليها، وفي اللاميّة(٢٥). وهي قصيدة جميلة في ثمانية وعشرين بيتاً دارت كلُّها حول موضوع واحد، هو نقد أخلاق النّاس في الواقع العربيّ:

وإنْ صَاحَبَ الغِلْمـانَ قـالوا: لريْبَـةٍ	وإنْ أجملوا في اللَّفظ قـالوا: مَبَـاذِلُ
وإنْ هَـوِيَ النِّسْـوانَ سَـمَّوْه فـاجراً	وإنْ عفَّ قالوا: ذاك خُنْثَـى وباطـلُ
وإنْ حـجَّ قالـوا: لـيس لله حَجُّـهُ	وذاك رياءٌ أنتجتْـه المحافـلُ

وقد عزَّز ابن دريد تجديده الشِّعريّ بقصيدة همزيّة(٢٦) في سبعة وخمسين بيتاً من مجزوء الكامل، حرص في عروض كلّ بيتٍ منها على ذِكر كلمة مقصورة تُمَدُّ في ضَرْبِ البيت: الهوى/الهواء- الثّرى/الثّراء- الرَّجا/الرَّجاء. ولعلّ الاسم الممدود في ضَرْب البيت هو الذي دفع ابن دريد إلى استعمال مجزوء الكامل ذي الضَّرْب المذيَّل (متفاعلانْ): رِقّة الهواءِ/ رك بالثّراء... وقد عُرِفتْ هذه القصيدة بالمقصور والممدود، وحظيتْ بإعجاب الأدباء، فسمَّوها: المقصورة الصُّغرى. كما عزَّز ابن دريد تجديده الشِّعريّ بقصيدته المثلَّثة التي عثر عليها عمر بن سالم، ثمّ أدرجها في ديوان ابن دريد(٢٧)، وهي قصيدة على بحر الرّجز،

ذات موضوع واحد، مؤلَّفة من ثلاثة وثلاثين مقطعاً، في كلّ مقطع ثلاثة أشطر، ينتهي كلٌّ منها بالرَّويّ نفسه:

مـا لـكَ إلا مـا عليـكَ مثْلُـهُ　　　لا تحمَـدَنَّ المـرءَ مـا لـم تَبْلُـهُ

والمـرءُ كالصُّـورة لـولا فِعْلُـه

وقد نقل أحمد درويشٍ عن العروضيّ العربيّ المعروف الدّكتور إبراهيم أنيس سؤالاً محدَّداً، هو: هل نظم الشّعراء ما يمكن أن يُسمَّى بالمثلّثات؟. وأجاب عن هذا السّؤال بمثلّثة ابن دريد الغنيّة بهندستها وموسيقاها(٢٨).

أخلص من الحديث السّابق إلى أنّ أبرز ما خلَّفه ابن دريد في الشِّعر هو المقصورة والمربَّعة والمثلّثة والهمزيّة، وهي قصائد تشترك في تجسيد نزوع ابن دريد إلى التّجديد. وقد تنوَّع هذا التّجديد، وتعدَّدتْ أشكاله الشّعريّة، كالحرص على تصوير التّجربة الشّخصيّة تصويراً يمزج الواقع بالخيال، والموسيقى بالصُّور، فضلاً عن تعدُّد البحور، وسهولة الألفاظ، والاهتمام بابتداع المثلّثات والمربَّعات.

ثانياً: *ابن دريد الرّاوية*

عُرِف ابن دريد بأنّه راوية للأشعار والأخبار واللّغة. فقد (روى كتباً كاملة، كالنَّبات(٢٩)، وفحولة الشّعراء(٣٠)، ومعاني الشّعر(٣١)، والقصيدة اليتيمة(٣٢))(٣٣)، ومسالمات الأشراف(٣٤)، وغير ذلك من الكتب والرّسائل التي سمعها من أساتذته. وهذا النّوع من الرّواية يُصنَّف في باب وفاء ابن دريد لمن تلقّى العِلْم عنهم تلقّياً مباشراً كالأشناندانيّ، أو غيرَ مباشرٍ كالأصمعيّ الذي روى ابن دريد كتابه فحولة الشّعراء عن أستاذه أبي حاتم السِّجستانيّ. وإذا كان هناك شيء آخر في الكتب التي رواها ابن دريد غير الوفاء والأمانة في النَّقْل، فهو محافظته على كتب كان مصيرها الضّياع لولا روايته لها. وهذا عمل جليل، أسهم ابن دريد بوساطته في إحياء تراث أساتذته، كما حافظ تلاميذه، بعد ذلك، على تراثه حين نهضوا بعبء رواية كتبه. وكأنّ ابن دريد بهذا العمل يُجسِّد قيمة كبرى في التّراث العربيّ، هي تقدير العِلْم واحترام العلماء، ويُعبِّر في الوقت نفسه عن أنّه حلْقة من حلقات نَقْل العلم إلى الأجيال اللاحقة، وهي حلْقة دالّة على أسلوبٍ من أساليب انتقال الثّقافة العربيّة وانتشارها والمحافظة عليها آنذاك.

ومن الواضح بعد ذلك أنّ الكثرة الكاثرة من الكتب التي رواها ابن دريد تدور حول الشِّعر والشّعراء. ولعلّها من هذا الجانب دليل على ولوعه بتتبُّع الشِّعر العربيّ، ورغبته في

حفظه، تلبية لموهبته، وترسيخاً لرصيده منه ليس غير. أمّا الجِدَّة عند ابن دريد فقد تجلّتْ في روايته الأخبار والأحاديث. وقد درس أحمد درويش أحاديث ابن دريد التي قيل إنّها أربعون حديثاً حفظها تلميذه أبو علي القالي في كتاب (الأمالي)، ولاحظ فيها أمرين مهمّين: أولهما أنّها كانت جزءاً من الرّواية الأدبيّة عند ابن دريد(٣٥)، وثانيهما أنّها كانت بداية فنّ المقامة في الأدب العربيّ(٣٦)؛ تلك البداية التي طوّرها بعد ذلك بديع الزّمان الهمذانيّ حين أبدع مقاماته المعروفة. وقد نصَّ أحمد درويش على أنّ الفضل في تحديد الصّلة بين أحاديث ابن دريد ومقامات الهمذانيّ يرجع إلى الدكتور زكي مبارك(٣٧). بيد أنّ هذه الصّلة لم تكن كافية؛ لأنّ أحاديث ابن دريد مغلّفة بأسلوب الرّواية. ومن تقاليد هذا الأسلوب العنعنة التي تؤكّد صِدْقَ الرّاوي فيما يرويه من أخبار وحكايات. وقد لجأ ابن دريد إلى هذه العنعنة، ولكنّ لجوءه إليها اقترن بملاحظة محدّدة، هي أنّه لم يحرص على العنعنة كثيراً حين تكون مادّة ما يرويه من ابتداعه وتخيُّله وليس لها أصل واقعيّ، أو حين يكون لمحتوى الأخبار أصل واقعيٌّ، ولكنّ ابن دريد اختار روايته لمضمونه الحكائيّ. ذلك أنّ هذين النّوعين من الرّواية يلبّيان نزوع ابن دريد إلى القصّ، كما فعل حين روى حكاية أبي الأسود الدُّؤَليّ والأعرابيّ(٣٨)، وحكاية مَسْلَمة بن عبد الملك مع الرّجل طالب الحاجة(٣٩)، وغيرهما. فهذه الحكايات التي أملاها ابن دريد على تلاميذه، أو حدَّثهم بها فكتبوها عنه في أمال من سبعة أجزاء، ضاع أكثرها، وبقيت مختارات منها، حفظها أبو علي القالي في كتاب (الأمالي)، وحقّقها السيّد مصطفى السنوسي، مازالت في حاجة إلى دراسة لتحديد العناصر الأدبيّة التي عُنِي بها ابن دريد في أثناء روايته الأخبار؛ ولتمييز المبتدع منها من المنقول. ويمكن أن نصنف، استناداً إلى التّمييز السّابق بين مرويات ابن دريد المبتدعة والمنقولة ذات الطّابع القصصيّ، الأخبار التي جمعها ابن دريد في كتابه (المجتنى) ضمن اتّجاه آخر في رواية الكلام، لا علاقة له بالقصّ والابتداع. فابن دريد في هذا الاتّجاه حريص جدّاً على العنعنة لذاتها، كما فعل في روايته ما قاله مروان بن الحكم لحبيش بن دلحة القيني(٤٠)، وما أورد من كلام أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه(٤١).

على أنّ الرّواية عند ابن دريد تبقى، في الغالب الأعمّ، غير معنيّة بالتّحقُّق من صحّة السَّند، أو التّدقيق فيه بحسب ما سُمِّي في عالم الرّواية اللّغويّة والنّحْويّة بالضّوابط السُّلوكيّة للرّواية(٤٢)؛ لسببين: أولهما أنّ ابن دريد كان يروي بعض النّصوص الأدبيّة التي ابتدعها بنفسه، وغلّفها بأسلوب السّند ليجعل معاصريه يقبلونها، ويتفاعلون معها، على أنّها حدثت في الماضي، وأنّه لم يكن غير راو لها. وثانيهما: أنّ ابن دريد كان حين يروي أخباراً حقيقيّة

ينتقي منها ما قرب من القصّ والحكاية، وما فيه متعة أدبيّة، وتأثير في السّامعين من تلاميذه. ويبدو الحرص على السّند، في هذا النّوع من رواية الأخبار، واضحاً، وإنْ لم يكن صارماً؛ لأنّ القَدْر الضّئيل من السّند يُحقّق الغاية الأدبيّة لابن دريد، وهي التّنصُّل من مسؤوليّة السّرد؛ ذلك التّنصُّل الذي نضج بعد ذلك في الصّيغة الحكائيّة العربيّة التي قدّمها كتاب ألف ليلة وليلة؛ صيغة: كان يا ما كان، في قديم الزّمان، وسالف العصر والأوان. ويبدو أنّ بعض معاصري ابن دريد لم يدرك هدفه وغايته، فاتّهمه بضعف الرّواية لضعف السّند في بعض مروياته. ولو دقّق هؤلاء في مرويات ابن دريد لاكتشفوا أنّه راوٍ أدبيٌّ، يسعى إلى ترسيخ اتجاه جديد في فنّ الرّواية المنصرف آنذاك إلى العناية بالشّؤون النّحويّة واللّغويّة وحدَها.

ثالثاً: ابن دريد اللّغويّ

أعتقد أنّ نزوع ابن دريد إلى التّجديد واضح جدّاً في عمله اللّغويّ، ولكنّ بعض معاصريه لم يُقدّر ذلك، ولم يُنعم النّظر في مؤلّفاته اللّغويّة، فراح يكيل له التّهم، ويصفه بما يحطّ من مكانته اللّغويّة(٤٣). ذلك أنّ ابن دريد رغب في أن يتعرّف تلاميذه اللّغة (عن طريق آثارها الأدبيّة)(٤٤)، فكتب لهم (المجتنى)، وحرص فيه على تقديم (فنون شتّى من الأخبار والألفاظ والأشعار والمعاني والحِكَم والأحاديث)(٤٥)، بأسلوب يتّسم بالإيجاز(٤٦)، والدّقّة، والوضوح، بادئاً بتوضيح العبارات النّبويّة التي أصبحت علَماً في الحقل البلاغيّ، كقول النّبيّ محمّد صلى الله عليه وسلّم: مات حَتْفَ أنفه، حمي الوطيس، لا يُلسَع المؤمنُ من جُحْرٍ مرّتين، منهياً هذا الكتاب الصّغير بمنتخبات من شعر الأعراب في فنون شتّى. والواضح أنّ هدف ابن دريد من تأليف كتاب (المجتنى) لم يصل إلى بعض معاصريه، فحكموا على الكتاب بأنّه رسالة أخبار وأشعار وطرائف، غافلين عن أسلوب ابن دريد في رواية هذه الأخبار، وهو أسلوب قائم على تقديم الآثار اللّغويّة المعتَرَف بفصاحتها وجمالها لتكون مثلاً أعلى بلاغيّاً يحتذيه القرّاء العرب. قُلْ مثل ذلك بالنّسبة إلى كتابي: (صفة السَّرْج واللّجام) ، و(وصف المطر والسّحاب وما نعتته العرب الرُّوَّاد من البقاع). فقد رغب ابن دريد في أن يكون هذان الكتابان رسالتين صغيرتين تُمهّدان لصناعة معاجم المعاني التي تطرح الموضوع ثمّ تروح ترصد الألفاظ العربيّة المرتبطة به. وما قيل في هذين الكتابين من أنّ هناك آخرين سبقوا ابن دريد إلى التّأليف في معاجم المعاني(٤٧)، كأبي عبيدة معمر بن المثنّى، والأصمعيّ عبد الملك بن قُرَيْب، ويعقوب بن السِّكّيت، صحيح لا ينكره إلا جاحد. بيد أنّ هذا القول يُغفل إسهام ابن دريد في جَمْع الألفاظ العربيّة المرتبطة بموضوعَيْن، هما: الخَيْل والطّبيعة، شغلا العربيّ الذي عاش في الصّحراء قروناً قبل أن تبلغ معاجم المعاني

مرحلة النُّضج، فتضمّ إليها الألفاظ المذكورة في هذه الرّسائل، وتُؤلِّف منها معاجم المعاني الكبيرة، كالمخصّص لابن سيْده. كذلك الأمر بالنسبة إلى كتاب الملاحن. فهو، في تقويم المادحين، كتاب ذو هدف تعليميّ لغويّ(٤٨)، ولكنّ التّدقيق فيه يُبرز الجديد الذي يستتر وراء تعليم اللّغة. ذلك أنّ المراد باللّحن في هذا الكتاب هو: الفِطْنة. وقد نبعت هذه الفطنة من استعمال لفظ في القَسَم، له معنيان. قريب غير مراد، وبعيد مراد، بحيث يذهب الظّنّ أوّل وهلة إلى المعنى القريب، ولكنّ المُقسِم ينجو من قَسَمه بإرادته المعنى البعيد، كقولك(٤٩): والله ما رأيتُ فلاناً راكعاً ولا ساجداً ولا مصلّياً. فالسّامع يظنّ أنّ المُقسِم بالله يقصد أنّه لم ير فلاناً يركع ويسجد ويصلّي؛ أي أنّه لم يره يؤدّي فروض الصّلاة. بينما يقصد المُقسِم بالرّاكع: الشّخص العاثر الذي قد كبا على وجهه، وبالسّاجد: المدمن النّظر في الأرض، وبالمصلّي: الذي يجيء بعد السّابق من الخيل(٥٠). ومثل ذلك أيضاً قولكَ: والله ما افتريتُ على فلان، وأنتَ تقصد أنّكَ لم تلبس له فرواً(٥١)... هذه الفطنةُ العربيّةُ التي جعلت الإنسان يُقسم قَسَماً شكليّاً بلجوئه إلى التّورية، قديمةٌ، أشار ابن دريد نفسه في مقدمة الملاحن إلى معرفة العرب بها(٥٢)، كما أشار إلى أنّه ألّف كتاب الملاحن (ليفزع إليه المجبَر المضطهَد على اليمين، المكره عليها، فيعارضَ بما رسمناه، ويُضمر خلاف ما يُظْهِر ليسلَمَ من عادية الظّالم، ويتخلّص من جنف الغاشم)(٥٣). وهذا يعني أنّ ابن دريد لم ينكر هدفه التّعليميّ، ولم يرغب في أن يتنصّل منه، بل أكّده، وبنى عليه شيئاً جديداً يخصّ اللّغة، هو البنية السّطحيّة والبنية العميقة كما قدّمهما تشومسكي في القرن العشرين، بعد قرون من تقديم التّورية العربيّة وابن دريد لهما. فقد عرفت التّورية العربيّة هاتين البنيتين قبل ابن دريد، وكان لابن دريد فَضْلُ إحيائهما بتأليفه كتاباً خاصّاً بهما، سمّاه: الملاحن؛ أي: الفِطَن التي تُنجي المُقْسِمَ بالله من الإثم؛ لأنّه لم يُقسم وإنْ بدا ظاهر كلامه كذلك.

أمّا معجم (جمهرة اللّغة) فالحديث عنه مرتبط بثلاثة أمور، لا يُنْصَف صاحبه، ولا تُقَدَّر قيمته اللّغويّة، إذا أهملناها ونظرنا إلى جمهرة اللّغة بعيداً عنها. هذه الأمور الثّلاثة، هي: الرّيادة في الصّناعة المعجميّة، والارتجال، والنّزوع إلى التّجديد.

أمّا الرّيادة فمفادها أنّ جمهرة اللّغة هو ثاني معجم لغويّ في تاريخ المعاجم العربيّة بعد معجم (العين) للخليل بن أحمد الفراهيديّ. ولكلّ ريادة إيجابيّات وسلبيّات. وقد نبعتْ إيجابيّات الجمهرة من تخلّص ابن دريد من النّظام الصّوتيّ الذي ابتدعه الخليل، ولجوئه إلى النّظام الألفبائيّ؛ لأنّه أكثر سهولة بالنّسبة إلى مستخدم المعجم، سواء أكان هذا المُسْتَخدِمُ من الخاصّة أم من العامّة. وقد اعتمدت المعاجم العربيّة اللاحقة هذا النّظام الألفبائيّ، وراحت تُجوِّد فيه،

دون أن تنسى ابن دريد صاحب الفضل في ابتداعه. أمّا سلبيّات الجمهرة فقد نبعت من الرِّيادة نفسها. فالصِّناعة المعجميّة جديدة آنذاك، والاجتهاد فيها أمر بديهيّ. وقد اعتقد ابن دريد أنّ الرّجوع إلى الأبنية الخارجيّة للكلمة العربيّة مفيد للباحث عن معنى لفظة من الألفاظ العربيّة، فاعتمد تقسيم المعجم إلى ستة أقسام، هي: الثّنائيّ والثّلاثيّ والرُّباعيّ والخماسيّ، ثمّ اللّفيف(٥٤) والنّوادر. ولم يكتف بذلك، بل راح يُخضع المادّة اللّغويّة، في كلّ بناء من هذه الأبنية، لنظام تقليب الحروف؛ بغية الإحاطة بالمستعمَل والمتروك فيها، ويُرتّب الألفاظ في أثناء التّقليب ترتيباً ألفبائيّاً. وقد قاده ذلك إلى شيء غير قليل من تعقيد الجمهرة، وإلى قدْر من تكرار الألفاظ، وإلى كثير من الخلل في الأصول. ومن ثَمَّ أصبحت طريقة البحث في الجمهرة أكثر عسراً من حيث ظنَّ ابن دريد أنّه مال بها إلى السّهولة. ذلك أنّ اعتماد الأبنية أساساً في تقسيم المعجم جَعَل التّرتيب الألفبائيّ تابعاً لهذه الأبنية، يتكرَّر داخل كلّ بناء منها. وهذا التّرتيب الخارجيّ(٥٥) أكثر سهولة من التّرتيب الدّاخليّ الذي اعتمده الفراهيديّ في معجم (العين). فقد كان الفراهيديّ يبدأ بالحرف بحسب ترتيبه الصّوتيّ، فيذكر الأبنية كلّها فيه، ثمّ ينتقل إلى حرف آخر، فيكرِّر ذِكْرَ الأبنية كلّها فيه أيضاً. أمّا ابن دريد فلجأ إلى عكس هذه الطّريقة الدّاخليّة حين اعتمد الأبنية أساساً، والتّرتيب الألفبائيّ تابعاً. فهو يذكر البناء ويُورد الألفاظ داخله مرتّبة ترتيباً ألفبائيّاً (يذكر في: ب ض ر: ض ر ب/ ب ر ض/ ر ب ض). ولهذا السّبب لم تتكرَّر الأبنية عند ابن دريد، بينما رأيناها تتكرَّر عند الفراهيديّ. وعلى الرّغم من هذه السّهولة فإنّ الجمهرة بقيت معقّدة؛ لأنّ تجربة الفراهيديّ كانت الوحيدة أمام ابن دريد. وقد اجتهد في مخالفتها، وفي تيسير ما اعتقده صعباً فيها، ولكنّ النّجاح لم يكن حليفه في ذلك.

أمّا الارتجال فالمراد به لجوء ابن دريد إلى إملاء معجمه استناداً إلى سِعَة محفوظه من اللّغة، ودِقّة ذاكرته، دون الرُّجوع إلى الكتب في غير الهمزة واللّفيف. وقد نُقِل هذا الأمر عن تلميذ ابن دريد أبي إسماعيل بن عبد الله الميكالي، قال: (أملى عليَّ أبو بكر الدُّريديّ كتاب الجمهرة من أوّله إلى آخره حفظاً، سنة ٢٩٧ هـ، فما رأيته استعان عليه بالنّظر في شيء من الكتب إلا في باب الهمزة واللّفيف، فإنّه طالَعَ له بعض الكتب)(٥٦). ولاشكَّ في أنّ الارتجال غير مفيد في الصِّناعة المعجميّة، وإنْ عُدَّ من دلالات المعرفة اللّغويّة عند ابن دريد. ذلك أنّ ابن دريد ارتجل مادّة المعجم في عدّة مجالس، ولم يرتجلها في مجلس واحد. كما ارتجل المادّة نفسها في أزمنة عدّة(٥٧)، فاختلفت نُسَخ المعجم. ذلك أنّ الزّمن لصيق بالنّسيان، صديق للتّكرار، غير ملائم لإحكام البناء. لذلك تكرَّرت ألفاظ في المعجم غير مرّة، وذُكرتْ ألفاظ أخرى في غير أبنيتها. كما كثرت التّفريعات والملحقات(٥٨) والتّقليبات،

فتعدَّدت الهنات والمآخذ، واضطر ابن دريد إلى الاعتذار عن ذلك مرّتين، مرّة في آخر الثّلاثيّ، ومرّة في آخر المعجم، فقال: (لأنّا أمليناه حفظاً، والشّذوذ مع الإملاء لا يُدْفَع)(٥٩).

ثمّ إنّ نزوع ابن دريد إلى التّجديد، وهو نزوع أصيل في مؤلّفاته كلّها، منح الجمهرة ميزة التّقدّم خطوات في الصّناعة المعجمية، وقيّدها في الوقت نفسه برؤى لغويّة لا يمكن تعميمها في أيّ معجم لغويّ. من ذلك اعتماده تاء التّأنيث حرفاً. فالبَثْنَة (الأرض السّهلة اللّينة) عنده رباعيّة، والواجب أن تكون ثلاثيّة (ب ث ن)، والجَعْبَة مثلها، والواجب أن توضَع مع الثّلاثيّ. وقد استند ابن دريد في ذلك إلى رأي لغويّ خاصّ به، هو عَدُّ تاء التّأنيث حرفاً من حروف الكلمة إذا لم يكن لها مذكّر من لفظها، فإذا كان لها مذكّر من لفظها أهملها وعَدّها علامة تأنيث ليس غير. قال: (القِرْبة معروفة، وليس لها مذكّر، ولذلك أدخلناها في الرّباعيّ مع هاء التّأنيث)(٦٠). أمّا (البَكْرَة)، وهي الفتيُّ من الإبل، فالتّاء فيها علامة تأنيث؛ لأنّ مذكّرها (بَكْر)(٦١). وقد اختلط الأمر أحياناً، فوردتْ في المعجم ألفاظ تضمّ تاء التّأنيث، ولكنّ ابن دريد لم يُجسِّد فيها رؤيته السّابقة. فالغُصَّة ذُكِرت مرّتين في (غ ص ص) على أنّ التّاء خالية منها، وفي (غ ص هـ) على أنّ التّاء حرف من حروفها. كذلك الأمر في (الشُّقَّة) التي ذُكِرت في (ش ق ق) وفي (ش ق هـ)(٦٢). وهذا ما أضفى على الجمهرة قدراً من الخلل في الأصول يمكن تسويغه بالرّغبة في التّجديد، ولكنّه لا يُسوَّغ في أيّ حديث عن الصّناعة المعجميّة.

على أنّ هناك لغويّين ونحويّين، كعبد القاهر الجرجانيّ وأبي سعيد السّيرافيّ وأبي علي الفارسيّ وابن جنّيّ، لم يراعوا الجوانب الثّلاثة السّابقة: الرّيادة والارتجال والتّجديد، فرأوا في جمهرة ابن دريد عدداً من المآخذ والعيوب، أبرزها ضعف المعرفة الصّرفيّة بأصول الألفاظ، والخلل في المنهج الذي اتّبعه ابن دريد في تصنيف الجمهرة، ورأيه في تاء التّأنيث. والحقّ أنّ المآخذ التي أتى بها هؤلاء اللّغويّون والنّحْويّون صحيحة، ليس من المفيد تجاهلها أو إنكارها أو التّقليل من أهمّيّتها. ولكنّ الكثرة الكاثرة منها قابلة للتّعليل إذا راعينا ريادة الجمهرة، وإملاء هذا المعجم ارتجالاً، ونزوع ابن دريد الشّديد إلى التّجديد. والتّعليل، كما هو معروف، مغاير لاتّهام ابن دريد بالجهل بالتّصريف(٦٣). فالاجتهاد في تصنيف الجمهرة بحسب الأبنية يُعلَّل بالرّيادة، ويُنَاقَش أثره الإيجابيّ أو السّلبيّ في بناء الجمهرة، ولا يُتَّهَم صاحبه ببعده عن معرفة اللّغة كما ذكر ابن جنّي في الخصائص حين قال: (وأمّا كتاب الجمهرة ففيه أيضاً من اضطراب التّصنيف، وفساد التّصريف، ما أُعْذِر واضعُه فيه لبعده عن معرفة هذا الأمر)(٦٤). ذلك أنّ متتبِّعي زلات ابن دريد لم يذكروا ثقة غالبيّة اللّغويّين، كأبي علي القاليّ وأبي الطّيِّب اللّغويّ وأبي البركات الأنباريّ وأبي بكر الزُّبيديّ، بابن دريد

لتضلُّعه من اللّغة، وتحرّيه الدّقّة في الرّواية(٦٥). كما أغفلوا ما لا خلاف حوله، كنقله التّرتيب المعجميّ من التّرتيب الصّوتيّ الذي ابتدعه الفراهيديّ في (العين) إلى التّرتيب الألفبائيّ، وكثرة محفوظه من اللّغة، وتنبيهه على أهمّيّة تقليب حروف الكلمة في إحصاء المستعمَل والمتروك في اللّغة العربيّة، وغير ذلك. دون أن يعني ذلك تبرئة ابن دريد من بعض الأغلاط الصّرفيّة، ومن تعثّر رؤيته اللّغويّة لتاء التّأنيث المربوطة، وعدم جدوى اجتهاده الخاصّ ببناء المعجم استناداً إلى الأبنية، وتعقيده البناء المعجميّ بالتفريعات، وتوزيعه الأصل الواحد أحياناً في عدد من الأبنية. نحن لا ننسى هذه المآخذ، ولكننا متّفقون في الوقت نفسه مع ما ذكره رمزي بعلبكيّ من أنّ (تعقيد المنهج عند ابن دريد دليل واضح على تفرُّده وعدم التزامه التزام تسليم بصنيع الخليل)(٦٦)؛ أي أنّ التّعقيد هو جانب من ابتداع ابن دريد في صناعة معاجم الألفاظ. والابتداع اجتهاد، لا يخسر صاحبه صفة الجِدَّة وإنْ أخفق اجتهاده في أن يكون مناسباً لأبناء عصره ولمن بعدَهم إلى يوم الدِّين.

وبعد، فإنّي أعتقد أنّ النّزوع إلى التّجديد هو مفتاح شخصيّة ابن دريد في شعره وروايته الأخبار وعمله اللّغويّ. ولا فائدة كبيرة من البحث في الجزئيّات التي تجلّت فيها موهبته إذا لم يكن هذا المفتاح دليلاً على اختراقه السّائد في ثقافة معاصريه، وتقديمه الجديد المفيد الذي يتخطّى عصره إلى العصور اللاحقة. ولا أهمّيّة للمفتاح نفسه إذا اعتقدنا أنّ كلّ أعمال ابن دريد جديدة. فالمبدع ينجح حيناً، ويخفق أحياناً، ولكنّه يستمرُّ دائماً في الإنتاج، بعيداً عن القادحين والمادحين.

الإحالات:

١. وُلد أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي العماني في البصرة عام ٢٢٣ هـ، وتوفي في بغداد عام ٣٢١ هـ، عن ثمانية وتسعين عاماً. انظر ترجمته في: المزهر للسيوطي ٤٦٥/٢، مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي/ص ٨٤، وطبقات النحويين واللغويين للزُبيدي/ص١٨٣، وإنباه الرواة للقفطي ٩٢/٣، وخزانة الأدب للبغدادي ٤٩٠/١، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٩٥/٢، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السُبْكي ١٤٥/٢، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي ٢٨٩/٢، الفهرست لابن النديم/ص٦٧، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ١٢٧/١٨، والمحمدون من الشعراء (تح: مراد) ٢٤١/١، وفيات الأعيان لابن خَلِّكان ٣٢٣/٤، والوافي بالوفيات للصفدي ٣٣٩/٢، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٣٤٢/٣، وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، ص ٨٩/٤٨/ ١٦٢/ ٦٠٦/ ٩٥٧، ومعجم المؤلفين لكحّالة ١٨٩/٩، والأعلام للزركلي ٣١٠/٦، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمن ١٧٧/٢، وأعلام العرب في العلوم والفنون لعبد الصاحب الدجيلي ١٥١/١، وابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي للسنوسي، ص٢٣، وابن دريد رائد فن القصة العربية للدرويش، ص١١، ومقدمة الجمهرة، تح: السورتي، وتح: بعلبكي، مقدمات كتب ابن دريد المحقَّقة التي سأشير إليها في الهامش القابل.

٢. الكتب المعروفة المحقَّقة لابن دريد، هي:

– الملاحن: (تح: وليم رايت، ليدن ١٨٥٩/ وتح: هينرش توربكة، هيدلبرج ١٨٨٢/ وتح: إبراهيم اطفيش الجزائري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٧/ وتح: د. عبد الإله نبهان، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٢)

– جمهرة اللغة: (تح: محمد بن يوسف بن محمد السورتي وفريتس كرنكو، حيدر آباد الدكن، الهند ١٣٤٤-١٣٥٢، أربعة أجزاء/ وتح: د. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧)

– المجتنى: (تح: وليم رايت، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٢/ وتح: هاشم الندوي، دار الفكر، دمشق ١٩٧٩)

– ديوان ابن دريد: (جمع: محمد بدر الدين العلوي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦، ط٢/ وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع، أبو ظبي ٢٠٠٨/ وجمع: عمر بن سالم، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٠)

- تعليق من أمالي ابن دريد: (تح: السيد مصطفى السنوسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٤)
- الاشتقاق: (تح: فيرديناالد وستنفيلد، جوتنجن، ألمانيا ١٩٥٤/ وتح: عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة ١٣٧٨هـ،١٩٥٨م. ط٢: دار المسيرة، بيروت ١٩٧٩)
- وصف المطر والسحاب وما نعتته العرب الرواد من البقاع: (تح: وليم رايت، ضمن مجموعة: جرزة الحاطب وتحفة الطالب، ليدن ١٨٥٩/ وتح: عز الدين التنوخي، المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٦٣)
- صفة السَّرْج واللِّجام: (تح: وليم رايت، ضمن مجموعة جرزة الحاطب وتحفة الطالب، ليدن ١٨٥٩/ وتح: د. مناف مهدي محمد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٢)
- المقصورة: (طُبعت غير مرّة، تح: هردوفيكي ١٧٧٦، وفي: كوبنهاجن ١٨٢٨، وفي: مطبعة الجوائب، القاهرة ١٣٠٠، وتح: أحمد عبد الغفور العطار، ضمن كتاب: مقصورة ابن دريد، بحث تاريخي أدبي مقارن، القاهرة ١٩٥٦)
- الفوائد والأخبار: (تح: إبراهيم صالح، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق المجلد ٥٧، ١٩٨٢/ثم صدر التحقيق في كتاب عن: مؤسسة الرسالة، دمشق ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م)
- شرح المقصور والممدود: (تح: ماجدالذهبي وصلاح الخيمي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨١ م)
- فعلتُ وأفعلتُ: (تح: د. خليل إبراهيم العطية، ١٩٧٩)

٣. أبرز أساتذة ابن دريد عمّه الحسين بن دريد، وأبو الفضل الرياشي، وأبو عثمان الأشنانداني، وأبو العباس ثعلب، وعبد الرحمن ابن أخي الأصمعي، وأبو حاتم السجستاني. انظر قائمة بأسماء أساتذته في مقدمة تحقيق:

- وصف المطر والسحاب وما نعتته العرب الرواد من البقاع (تح: التنوخي، ص ٢٦،٢٥)
- الملاحن (تح: نبهان، ص ١٠ وما بعد)
- صفة السرج واللجام (تح: مناف، ص ١٦ و١٧)
- تعليق من أمالي ابن دريد (تح: السنوسي، ص ٢١ و٢٣)

٤. أبرز تلاميذ ابن دريد: أبو علي القالي، وأبو الفرج الأصبهاني، وأبو الحسن الرمّاني، وأبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، وأبو عبد الله ابن خالويه، وأبو سعيد السيرافي، وأبو عبد الله المرزباني، وغيرهم . انظر قائمة بأسماء تلاميذ ابن دريد في:

- وصف المطر والسحاب وما نعتته العرب الرواد من البقاع (تح: التنوخي، ص ٢٦– ٢٨)

– الملاحن (تح: نبهان، ص ١٤ وما بعد)
– صفة السرج واللجام (تح: مناف، ص ١٧، ٢٠)
– تعليق من أمالي ابن دريد (تح: السنوسي، ص ٢٤، ٣٠)

٥. كُتُبُ ابن دريد التي ذكرتها كُتُب التراجم ولم يُعثَر على مخطوطاتها، هي: أدب الكاتب، والأمالي (لخَّصها السيوطي في: قطف الوُرَيد)، وتقويم اللسان، والبنون والبنات، والخيل الكبير، والخيل الصغير، واللغات في القرآن، والمتناهي في اللغة، والوشاح، والمقتنى والمقتبس، وما سئل عنه لفظاً فأجاب عنه حفظاً، والتوسُّط، وأسماء القبائل، والأنواء، والسلاح، وغريب القرآن، ورواة العرب، والأنباز (الألقاب)، واللغات في القرآن، والأخبار المنثورة.

٦. من الكتب التي أُلِّفت عن ابن دريد:

- مقصورة ابن دريد، بحث تاريخي أدبي مقارن: أحمد عبد الغفور العطّار، القاهرة ١٩٥٦
- أبو بكر بن دريد الأديب وتحقيق تعليق من أماليه، السيد مصطفى السنوسي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة ١٩٨٢
- ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي: السيد مصطفى السنوسي، دراسات في التراث العربي، مطبعة حكومة الكويت ١٩٨٤
- محمد بن دريد وكتابه الجمهرة: د. شرف الدين علي الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٥
- الفكر الصوتي عند ابن دريد والكوفيين: د. خليل إبراهيم العطية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد
- ابن دريد رائد فن القصة العربية: د. أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٣

٧. عُقِدتْ ندوات عدّة عن ابن دريد منها:

- ندوة ابن دريد الأزدي: فعاليات المنتدى الأدبي، سلطنة عُمَان ١٩٩٠
- مؤتمر ابن دريد الأزدي: وحدة الدراسات العمانية في جامعة آل البيت بالتعاون مع السفارة العمانية بالأردن، عَمَّان ١٢-٢٠٠٩/٥/١٤

٨. قيل إن عدد أبيات المقصورة ثلاثة وخمسون ومائتا بيت. كما قيل إن عدد أبياتها تسعة وعشرون ومائتا بيت. انظر: أحمد عبد الغفور العطار: مقصورة ابن دريد، بحث تاريخي

أدبي مقارن، ص ٣٩. و: السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٤٤ (الهامش: ٢).

٩. حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥٢، ١٨٠٨/٢

١٠. انظر قائمة بشُرَّاح المقصورة ومخمّسيها ومسمّطيها ومعربيها في كتاب السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٦١ وما بعد. وفي مقدمة: تخميس مقصورة ابن دريد الأزدي لموفق الدين عبد الله بن عمر الأنصاري، تحقيق: عبد الصاحب عمران الدجيلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت/ ودار الكتاب المصري، القاهرة، ص ١١ وما بعد.

١١. علي بن يوسف القفطيّ: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٧٣، ١٠٠/٣

١٢. صدر ديوان ابن دريد الذي جمعه محمد بدر الدين العلوي في القاهرة، عن مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٤٦. وأعادت طباعته وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع، أبو ظبي، ٢٠٠٨. وأصدر عمر بن سالم طبعة من ديوان ابن دريد في تونس عام ١٩٧٣، وكانت هذه الطبعة جزءاً من أطروحته العلمية التي أُجيز فيها من جامعة باريس عام ١٩٦٥.

١٣. السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٤٤ وما بعد

١٤. المرجع السابق، ص ١٥٩

١٥. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٩١ وما بعد

١٦. المرجع السابق، ص ٩٣ (بتصرف)

١٧. أبو الطيب اللغوي: مراتب النحويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٧٥، ص ٨٤

١٨. هما: الأب عبد الله بن محمد بن ميكال حاكم كور الأهواز للخليفة المقتدر،، والابن إسماعيل بن عبد الله تلميذ ابن دريد.

١٩. هناك نصٌّ على أن ابن دريد قدم بغداد من خراسان فقيراً؛ ولذلك أنزله أحد أصدقائه بجواره. انظر معجم الأدباء لياقوت الحموي ١٣٥/١٨، وإنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي ٩٥/٣.

٢٠. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٩٦

٢١. المرجع السابق، ص ٩٧

٢٢. انظر تفصيلات المزدوج في: محمد محيي الدين مينو: معجم مصطلحات العروض، هيئة المعرفة والتنمية البشرية، دبي ٢٠٠٨، ص ٩٤
٢٣. ديوان ابن دريد (صنعة العلوي)، ص ١٩١ وما بعد
٢٤. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٨٦. وانظر أيضاً: محمد محيي الدين مينو: معجم مصطلحات العروض، ص ٦٣ و٦٩. و: د. محمد قاسم: المرجع في علم العروض والقوافي، جروس برس، طرابلس، لبنان، ٢٠٠٢، ص ١٦١
٢٥. ديوان ابن دريد (صنعة العلوي)، ص ١٦١ وما بعد
٢٦. المصدر السابق، ص ٥١ وما بعد
٢٧. ديوان ابن دريد (صنعة ابن سالم)، ص ٢٥- ٢٧
٢٨. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٨٩
٢٩. نُشِر كتاب النبات بتحقيق الدكتور عبد الله يوسف غنيم، في القاهرة عام ١٩٧٢
٣٠. نُشِر كتاب فحولة الشعراء للأصمعي بتحقيق توري، في بيروت عام ١٩٧١
٣١. نُشِر كتاب معاني الشعر للأشنانداني في الرابطة الأدبية بدمشق عام ١٩٢٢، ثم نُشِر في بيروت، في دار الكتب العلمية عام ١٩٨٨
٣٢. نُشِرت القصيدة اليتيمة بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد في بيروت عام ١٩٧٠
٣٣. السيد مصطفى السنوسي: تعليق من أمالي ابن دريد، ص ٣٩ (بتصرف)
٣٤. روى ابن دريد مساملات الأشراف عن عمّه الحسين بن دريد. انظر: عز الدين التنوخي: مقدمة وصف المطر والسحاب، ص ١٦
٣٥. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ١٠٦
٣٦. المرجع السابق، ص ١١٠
٣٧. د. زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، المكتبة العصرية، صيدا، د.ت، ص ٢٤٨
٣٨. ابن دريد الأزدي: تعليق من أمالي ابن دريد، تحقيق: مصطفى السنوسي، ص ١٥٨
٣٩. المصدر السابق، ص ١٥٩
٤٠. ابن دريد الأزدي: المجتنى، تحقيق: شرف الدين أحمد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط٤/١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠م، ص ٣٨
٤١. المصدر السابق، ص ١٥
٤٢. د. محمد عيد: الرواية والاستشهاد باللغة، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٣٤

٤٣. من القادحين بابن دريد: الدَّار قَطَنيّ من المحدِّثين، ونِفْطَوَيْه وأبو منصور الأزهريّ من اللغويين.
٤٤. د. عبد الحميد الشلقاني: رواية اللغة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص ٦٠
٤٥. ابن دريد الأزدي: المجتنى، ص ١ (بتصرف).
٤٦. المصدر السابق، ص ١، ٢.
٤٧. ابن دريد : صفة السَّرج واللّجام، تحقيق: د. مناف مهدي محمد، ص ٣١. و: السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ٩٤.
٤٨. السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٢١. و: عبد الإله نبهان: مقدمة الملاحن، ص ٢٧.
٤٩. ابن دريد: الملاحن (تح: نبهان)، ص ١١١.
٥٠. المصدر السابق، ص ١١١، ١١٣.
٥١. المصدر السابق، ص ١٩٢.
٥٢. المصدر السابق، ص ٦٥.
٥٣. المصدر السابق، ص ٦٣، ٦٤.
٥٤. اللفيف في الجمهرة لا علاقة له بالمصطلح الصَّرفيّ الدّال على الكلمة التي تضمّ حرفي علّة، بل المراد منه في الجمهرة، هو: بعض الأوزان والأبواب القصيرة، كباب المصادر، وباب ما تذكر العرب من الأطعمة، وباب ما جاء على لفظ الجمع ولا واحد له... انظر الجمهرة ٣/١٢٢٧.
٥٥. انظر تحليلاً علمياً مفيداً لمادة الجمهرة في: د. عبد الرزاق بن فراج الصاعدي: خلل الأصول في معجم الجمهرة. ولعل هذا التحليل جزء من رسالته للدكتوراه من الجامعة الإسلامية عام ١٤١٤، وعنوانها: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم العربي.
٥٦. مقدمة جمهرة اللغة (ط: السورتي)، ص ١٤. و: كشف الظنون، ٢/٦٠٥
٥٧. ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن ابن دريد أملى (الجمهرة في فارس، ثم أملاها بالبصرة، ثم ببغداد، من حفظه، ولذلك تختلف النُسَخ). كشف الظنون، ٢/٦٠٥
٥٨. د. عبد الرزاق فراج الصاعدي: خلل الأصول في معجم الجمهرة، ص ٢٣
٥٩. ابن دريد الأزدي: جمهرة اللغة (ط: بعلبكي)، ١/١٣٣٩.
٦٠. المصدر السابق (ط: بعلبكي)، ٢/١١٢٤.
٦١. انظر حول المثالين السابقين، وحول أمثلة أخرى كثيرة، ما ذكره الدكتور عبد الرزاق فراج الصاعدي، ص ٣٤.

٦٢. المرجع السابق، ص ٣٥.

٦٣. من ذلك وصف عبد القاهر الجرجاني تصريف ابن دريد: لِثَة في: ثهلان، و:رِعَة في: عاهر، بتصريف الصبيان.

٦٤. ابن جني: الخصائص، ٢٨٨/٣

٦٥. جرى ابن دريد على استعمال عبارات معينة حين كان الشك يعتريه في الرواية، فيقول: ليس بثبت، لا أحُقُّه، كذا زعموا، لا أدري ما حقيقته، فإنه مولَّد لا يُؤخذ بلغته... وممن أكّد تحري ابن دريد الدقة في الرواية السيوطي في المزهر.

٦٦. د. رمزي منير بعلبكي: مقدمة جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧، ص١٨.

صورة القمر في الشعر العربي القديم

د. أحمد زياد محبك (*)

المقدمة:

لعل من المتوقع أن يكون الشعر العربي القديم قد احتفى بالقمر أشد الاحتفاء، وأن يكون الشعراء قد تغنوا به، ومنحوه قصائد كثيرة، ومحضوه الحب والغزل، لما كان له من تأثير كبير في حياتهم اليومية، ولكن مراجعة الشعر القديم تكشف عما هو خلاف ذلك، إذ إن الشعر العربي لم يتجاوز تكرار التشبيه بالقمر، في الغزل والرثاء والمديح، فبه يشبه الشاعر الحبيب والممدوح والمرثي أو يستعيره له، أو يضرب به المثل لتأكيد فكرة عقلية، ولم يحظ القمر على الرغم من هذا الاحتفاء بصورة جديدة، كما لم يحظ بقصيدة خالصة له، بعيداً عن المديح والغزل والرثاء، وهذه هي الفكرة الأساسية التي بني عليها البحث، ويمكن التأكد من ذلك بالعودة إلى الحاسوب والكشف عن كلمة بدر وقمر وهلال في القرص الليزري الخاص بموسوعة الشعر العربي.

(*) أستاذ الأدب العربي الحديث بجامعة حلب وعضو جمعية النقد الأدبي في اتحاد الكتاب العرب.

لقد بدأ تشبيه الممدوح والحبيب بالقمر أول ما بدأ في العصر الجاهلي، واستمر على ما هو عليه إلى العصر الحديث، ولم يطور فيه إلا شعراء الحداثة، ومما ورد في الشعر الجاهلي من التشبيه بالبدر قول زهير يمدح هرم بن سنان[(١)]:

لَو كُنتَ مِن شَيءٍ سِوى بَشَرٍ كُنتَ المُنَوِّرَ لَيلَةَ البَدرِ

ومثله قول النابغة مادحاً[(٢)]:

مُتَوَّجٌ بِالمَعالي فَوقَ مَفرِقِهِ وَفي الوَغى ضَيغَمٌ في صورَةِ القَمَرِ

ويرثي الأعشى أخاً له يقال له المنتشر، فيشبهه بالقمر، فيقول[(٣)]:

مردى حروب، شهاب يستضاء به كما أضاء سواد الطخية القمر

ويمدح عامر بن الطفيل فيقول[(٤)]:

حكَّمْتُمُوه فقضى بينكم أبلج مثل القمر الباهر

ويذكر أيضاً بطولة ابن أخيه خثيم وثباته في المعارك، ويشيد ببهاء وجهه فيقول[(٥)]:

وبها خثيم إنه يوم ذكر

لم تر شمس مثله ولا قمر

ويذكر عنترة محبوبته، فيجعلها في الحسن تفوق القمر، حيث يقول[(٦)]:

خَودٌ رَداحٌ هَيفاءُ فاتِنَةٌ تُخجِلُ بِالحُسنِ بَهجَةَ القَمَرِ

وشبه بعض الصحابة رضوان الله عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقمر، لما سُئلوا عنه، فقد سئل البراء: «أكان وجه النبي صلى الله عليه وسلم مثل السيف؟ قال: لا، بل مثل القمر»[(٧)]. «وقال كعب بن مالك: كان إذا سر استنار وجهه، حتى كأنه قطعة قمر»[(٨)]، «وكان أبو بكر إذا رآه يقول:

(١) زهير بن أبي سلمى، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٩٥

(٢) النابغة الذبياني، ديوان النابغة، تح.كرم البستاني، دار صادر، بيروت، لاتا، ص ٧٤.

(٣) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، تح. علي محمد البجاوي، ص ٥٧٢. ومردى: يردى به في الحروب، والطخية: الظلمة.

(٤) الأعشى، ديوان الأعشى، دار صادر، بيروت، ط.٣، ٢٠٠٣، ص ٩٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٩٧.

(٦) عنترة، ديوان عنترة، شرح يوسف عيد، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠١، ص ١٤٥، والخود الناعمة، والرداح الثقيلة العجز.

(٧) المباركفوري، صفي الرحمن، الرحيق المختوم، دار الحديث، القاهرة، ط.رابعة، ٢٠٠١، ص ٤٨٧، وصحيح البخاري، ٥٠٢/١

(٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وصحيح البخاري، ٥٠٢/١

أمين مصطفى بالخير يدعو كضوء البدر زايله الظلام »[1]

وذكر رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم المؤمنين الذين يدخلون الجنة، وشبه وجوههم بالقمر، فقال: «أَوَّلُ زُمْرَةٍ تَلِجُ الْجَنَّةَ صُورَتُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ»[2].

واستمر الموقف من القمر على مثل هذه الحالة، كما استمرت هذه صورته، على طول العصور التالية، فيُشبَّه به الممدوح والمحبوب والمرثي، أو يستعار له، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر رثاء أبي فراس ولداً لسيف الدولة، يستعير له القمر فيقول[3]:

هَل تَبلُغ القَمَرَ المَدفونَ رائِعَةٌ مِنَ المَقالِ عَلَيها لِلأَسى حُلَلُ

ويرثي ديك الجن الحمصي ولداً له، فيستعير له القمر أيضاً، فيقول[4]:

قَمَرٌ حِينَ رامَ أَنْ يَتَجَلَّى سارَ فيهِ المُحاقُ قَبلَ الطُّلوعِ

فلذةٌ مِنْ صَميمِ قَلْبي وجُزْءٌ مِنْ فُؤادي وقِطْعَةٌ مِنْ ضُلوعِ

ويشتاق بهاء الدين زهير إلى حبيب له في مصر كان قد ودعه، فيقول[5]:

وَبِجانِبِ الفُسطاطِ لي قَمَرٌ يَعِزُّ لَهُ فِراقي

قَمَرٌ شَرِبتُ لَهُ الفِرا قَ المُرَّ بالكَأسِ الدِهاقِ

ويصف أبو فراس الحمداني قوام الحبيب في بيت واحد، ولا ينسى وجهه، فيستعير له البدر المنير، فيقول[6]:

يا كَثيباً مِن تَحتِ غُصنٍ رَطيبٍ يَنثَني مِن تَحتِ بَدرٍ مُنيرِ

وينهض بهاء الدين زهير لاستقبال الحبيب، فيقول مرحّباً به[7]:

وَقُمتُ فَقُلتُ لَهُ مَرحَبا وَأَهلاً وَسَهلاً بِهَذا القَمَر

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) صحيح البخاري، ج ١١ / ص ٢٣، ورقم الحديث ٣٠٠٦.

(3) أبو فراس الحمداني، (الحارث بن سعيد) الديوان، تح.د. محمد ألتونجي، المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، ١٩٧٨، ص ٢٢٥

(4) ديك الجن الحمصي، (عبد السلام بن رغبان ١٦١ـ ٢٢٦هـ) الديوان، تح. مظهر الحجي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص ١٦٥

(5) بهاء الدين زهير، (زهير بن محمد ٥٨١ ـ ٦٥٦ هـ) الديوان، دار بيروت، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٣٨

(6) أبو فراس الحمداني، الديوان، ص ١٦٠

(7) بهاء الدين زهير، الديوان، ص ١٥٨

ولذلك يستغني الشاعر بهاء الدين زهير بقمر الحبيب عن قمر السماء، ولا يهمّه إن غاب الأخير، فيقول(١):

وَيـا قَمَـرَ الأُفْـقِ عُـدْ راجِعـاً ... فَقَدْ بـاتَ فـي الأَرضِ عِنـدي قَمَـر

ولذلك إذا غاب الحبيب أوحشت الدنيا، وهي لا تضيء إلا بحضوره، فهو القمر، كما يقول بهاء الدين زهير(٢):

حَبيبي عَلى الـدُنيا إذا غِبـتَ وَحشَـةٌ ... فَيا قَمَراً قُل لـي مَتـى أَنـتَ طـالِعُ

ويذكر أبو فراس قدوم الحبيبة عليه فيقول(٣):

أَقبَلَـتْ كَالبَـدرِ تَسـعى ... غَلَسـاً نَحـوي بِـراح

ويتحدث ديك الجن الحمصي عن جاريته، فيستعير لها القمر، فيقول(٤):

قمـر أنـا اسـتخرجته مـن دجـن ... لبليتـي، وجلوتـه مـن خـدره

وفي المديح يحظى القمر بحظ وافر من تشبيه الممدوح به، والأمثلة على ذلك كثيرة، حتى إن المتنبي يجعل الشمس والقمر يستمدان ضوءهما من الممدوح نفسه، حيث يقول(٥):

الصوم والفطـر والأعيـاد والعصـر ... منيرة بـك حتـى الشـمس والقمـر

ومنه أيضاً تشبيه المتنبي خصوم سيف الدولة وهم يسعون إلى رميه بمن يرمون القمـر، وبذلك يغدو سيف الدولة كالقمر، بعيد المرمى، لا ينال، حيث يقول(٦):

أعـاذَكَ اللَـهُ مِـن سِهامِهِمِ ... وَمُخطِـئٌ مَـن رَمِيُّـهُ القَمَـرُ

ومنه أيضاً تشبيه المتنبي سيف الدولة بالبدر حيثما سرت تراه، لا يكاد يغيب عنك، وفيه يقول(٧):

كَالبَـدرِ مِـن حَيـثُ اِلتَفَـتَّ رَأَيتَـه ... يُهـدي إِلـى عَينَيـكَ نـوراً ثاقِبـا

(١) المصدر السابق، ص ١٥٧
(٢) المصدر السابق، ص ١٩٩
(٣) أبو فراس الحمداني، الديوان، ص٧٩
(٤) ديوان ديك الجن الحمصي، تح. مظهر الحجي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص ١٤٧
(٥) اليازجي، ناصيف، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، (المتنبي، أحمد بن الحسين ١٣٣ ــ ٣٥٤ هـ)، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٩٦٤، ص ٣٨٢
(٦) المصدر السابق، ص٢٩٠
(٧) المصدر السابق، ص ١٠٨

ويفخر المتنبي بشعره في حضرة سيف الدولة وهو يمدحه، فيقول[1]:

وَلـي فيـكَ مـا لَـم يَقُـل قائِـل وَما لَـم يَسِـر قَمَـرٌ حَيـثُ سـارا

ويفخر المتنبي بنفسه مباشرة، ويرى أنه ينير الظلام كما ينيره القمر، فيقول[2]:

وَأسري فـي ظَـلامِ اللَيـلِ وَحـدي كَـأَنّي مِنـهُ فـي قَمَـرٍ مُنيـرِ

ويصف المتنبي بحيرة طبرية فيشبهها بالقمر، فيقول[3]:

كَأَنَّهـا فـي نَهارِهـا قَمَـر حَـفَّ بِـهِ مِـن جِنانِهـا ظُلَـمُ

ويفخر أبو فراس الحمداني بنفسه فيؤكد أن قومه سيحتاجون إليه في الملمات كحاجتهم إلى البدر في الليلة المظلمة، وهو القائل[4]:

سـيذكرني قـومي إذا جـدّ جـدُّهم وفـي الليلـة الظلمـاء يُفتَقَـدُ البـدر

ومن الذكاء الجمع بين المديح والتعزية، وهذا البحتري يمدح محمد بن يوسف ويعزيه عن المعتصم، فيستعير حضور الشمس للمدوح وغياب القمر للمرثي، فيقول[5]:

تعزّ بالصبر واسـتبدل أسـى بأسـى فالشـمس طالعـة إن غيـب القمـر

ويمدح البحتري يوسف بن أبي سعيد، وهو يستعير له القمر البدر، فيقول[6]:

عليك سـلام الله أيهـا القمـر البـدر ولا زال معمـوراً بأيامـك العمـر

ويذكر البحتري حبيبته، وودّه لها، ويفضلها على القمر، فيقول[7]:

الله أصـفى لهـا ودي، فصـورها حسـناء تقصـر عنهـا دارة القمـر

وكان أكثر الشعراء يُؤثر لفظ البدر على لفظ القمر، لما للبدر مـن دلالـة علـى التمـام والكمال، ومن ذلك قول البحتري يمدح المتوكل عند سيره إلى دمشق[8]:

تفيض كمـا فـاض الغمـام علـيهم وتطلـع فـيهم مثلمـا يطلـع البـدر

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٨١

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٩

(٣) المصدر السابق، ص ٩١

(٤) الحمداني، أبو فراس، ديوان أبي فراس الحمداني، ص ١٤٥

(٥) البحتري، ديوان البحتري، تح.حسن كامل الصيرفي، دار المعارف بمصـر، ط.ثانيـة، ١٩٧٣، ج٢، ص ٨٨٢، والأسـى بالكسر والضم معاً جمع أسوة أي ما يأتسي به الحزين، والأسى بالفتح الحزن.

(٦) المصدر السابق، ج٢، ص ٨٩٣

(٧) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٣٦

(٨) المصدر السابق، ج٢، ص٩٩٢

ومنه أيضاً مدحه الفتح بن خاقان وتشبيهه بالبدر، حيث يقول(١):

تـــذكر كـــم ليلـــة لهونـــا فـــي ظلهـــا، والزمـــان نضـــر

غـــاب دجاهـــا، وأي ليـــل يـــدجو علينـــا، وأنـــت بـــدر؟

ويستطيع المعري على الرغم من عماه أن يوظف القمر في الحكمـة والمـديح والفخـر والوصف، ويأتي به للتشبيه والاستعارة والكناية، ولكنه في معظم الأحوال لا يخرج عما أتى به الشعراء السابقون إلا في جوانب جزئية محدودة، فهو في الحكمة ينصح ألا يستسلم المرء للأحوال وأن يكون على حذر، فلابد من تقلّبها وتحولّها، مثلها مثل القمر، فيقول(٢):

لا يُعجِبَنَّكَ فـي جُـنحِ الـدُّجى قَمَـر فَـإنَّ عُقبـى مُحـاقٍ غايَـةُ القَمَـرِ

ويذكر غدر المرأة وخداعها، ويصور ودّها وقد تعلّق بالقمر، فهو متحوّل مثله، وهـي لا تمنح الخل سوى الخداع، فيقول(٣):

مَـعَ القَمَـرِ السـاري تَعَلَّـقَ وُدُّهـا فَمـا بَـذَلَت لِلخِـلِّ إِلّـا قِمارَهـا

ويمدح أحد الأمراء فيجعله في مرتبة فوق القمر، إذ يعلّم كمالُه القمـرَ معنـى الكمـال، فيقول(٤):

لِيَهْنِكَ فـي المكـارِمِ والمعَـالي كَمَـالٌ عَلَّـمَ القَمَـرَ الكَمَـالا

ويفخر بنفسه وشعره ومنزلته، ويرد على حساده ومبغضيه، فيقول(٥):

تعـاطَوْا مَكَـاني وقَـد فُـتُّهُمْ فمـا أدرَكـوا غيـرَ لَمْـحِ البَصَـرْ

وقَـد نبَحـوني ومـا هِجْـتَهُمْ كمـا نَـبَحَ الكَلْـبُ ضَـوْءَ القَمَـرْ

ومعظم الصور التي يأتي بها المعري للقمر صور ذهنية تقوم على ثقافة سمعية، لا على رؤية بصرية، فهو يعلم أن القمر لا يدوم على حال، ويعلم أنه يكتمل ثم يحور، ويسمع عن الكلاب أنها ترقد في ضوء القمر في الليالي الباردة، تستدفئ بنوره، ظناً منها أنه الشمس، على نحو ما يُروَى، فإذا لم تجد الدفء ضجرت ونبحته غضباً(٦).

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٤١٤

(٢) المعري، اللزوميات، شرح نديم علي، دار طلاس، دمشق، ط.ثانية، ١٩٨٨، ج٢ ص، ٧٢٤

(٣) المصدر السابق، ج٢ ص، ٦٦٤.

(٤) التبريزي، الإيضاح في شروح سقط الزند وضوئه، تح. الدكتور فخر الدين قباوة، دار القلم العربي، حلب، ٢٠٠٠،ج١، ص ٩٦.

(٥) المصدر السابق، ج١، ص ٣٧٠.

(٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها، من شرح البيت.

والمعري مولع بالأفلاك والنجوم والأقمار، ويأبى إلا أن يتحدّى، ويأتي بما هو عجيب، ومن ذلك وصفه لسِتْرٍ عليه رسوم قمر وغمام وأطيار، فقال يصفه على لسان الستر نفسه[(١)]:

الحُسْنُ يَعْلَمُ أنّ مَنْ وارَيْتَهُ قَمَرٌ تَسَتَّرَ في غمامٍ أبْيَضِ
غَشِيَ الطيورَ غوافِلاً فتحَيَّرَتْ منه فلم تَبْرَحْ ولم تَتَنَفَّضِ

وأسقط المعري مشاعره وأفكاره على القمر، وأتى بصور جديدة، ولكنها جزئية أيضاً، ومن تلك الصور جعلُه البدرَ كالبشر يبكي ويحلم، حيث يقول[(٢)]:

وَأَشْهَدُ أَنَّ الدَّهْرَ كَالْحُلْمِ زَائِلٌ وَأَنَّ أَدِيمَ الْبَدْرِ يَبْكِي وَيَحْلُمُ

ومن صور القمر الجديدة عند المعري جعله القمر يتعجب من أفعال البشر، الأغنياء منهم والفقراء، على حد سواء، حيث يقول[(٣)]:

وَأَحْلِفُ مَا الإنْسَانُ إلاّ مُذَمَّمٌ: أَخُو الْفَقْرِ مِنَّا وَالْمَلِيكُ الْمُحَجَّبُ
أَيَعْقِلُ نَجْمُ اللَّيْلِ أَوْ بَدْرُ تِمِّهِ فَيُصْبِحُ مِنْ أَفْعَالِنَا يَتَعَجَّبُ؟

وللمعري اهتمام كبير بعالم الفلك، وله إشارات كثيرة إلى النجوم والكواكب ومواقعها، لعل أهم قصائده في هذا المجال قصيدته الرابعة عشرة في سقط الزند، ومطلعها[(٤)]:

علّلاني، فإن بيض الأماني فنيت، والظلام ليس بفان

وفيها يشبه البدر بأنه طفل، حيث يقول:

كأني ما قلت والبدر طفل وشباب الظلماء في العنفوان
ليلتي هذه عروس من الزنـ ـج عليها قلائد من جمان
وكأن الهلال يهوى الثريا فهما للوداع معتنقان

وتناول القصيدة بالدراسة محيي الدين صبحي[(٥)]، وقدم تأويلاً لها، ورأى أن الشاعر يريد من تشبيه البدر بطفل أن الزمان كان في أوله، ولذلك كان في الحياة انسجامٌ وأمان، وكان المعري يرى الليل مشرقاً بهياً كأنه عروس، ولكن مع تقدم الزمان، انتشر الظلام، وطغى

---

(١) المصدر السابق، ج١، ٢٥٠.

(٢) المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان، لزوم ما لا يلزم، تح. كمال اليازجي، دار الجيل، بيروت،١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٢، ص ٢٧٣.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص٨١.

(٤) التبريزي، الإيضاح في شروح سقط الزند وضوئه، ج١، ص ٢٦١.

(٥) ينظر: صبحي، محيي الدين، دراسات رؤوية، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٨، ص ٥٦ ــ ١١٢

الفساد، ولذلك هرب النوم عن عينه، واعتنق العاشقان الهلال والثريا، وهما على وشك الفراق، لِمَا ساد في الكون من فساد، بعد أن تقدم الزمان.

وعلى الرغم من تميّز المعري في تعامله مع الأفلاك والكواكب والنجوم ورؤيته الخاصة، فإنه لم ينظم قصيدة خاصة بالقمر، ومعظم ما أتى عليه من ذكر للقمر لا يخرج عن أساليب القدماء من تشبيه الممدوح أو الحبيب أو المرثي بالقمر، أو ذكره لدعم فكرة.

وقد جمع ابن حبيب الحلبي في كتابه «نسيم الصبا» الأشياءَ التي شبِّه بها الهلال والقمر، فقال[1]: «بزغ الهلال، بأمر ذي الجلال، كأنه قوس موتور، أو زورق منحدر في بحر الدَيجور، أو شطرُ سوار، أو منجلٌ معدّ لحصاد الأعمار، أو خنجر مرهفُ النصلَين، أو نونٌ مرسومة من لُجين، أو شفة كأس مائلة، أو مخلب عقاب صائلة، أو قطعة من قيد، أو فخ نصب للصيد، أو حرف جيم، أو عرجون قديم، أو حاجب شيخ أدركه الشمط، أو نعل من حافر أدهم الدجا سقط، أو ذباب سيف خرج من جفنه، أو راكع يعبد من لا يحدث أمر إلا بإذنه». وفي معناه من قصيدة:

وترى الهلال يلوح في أفق السما ... يبدو كقوس بالمنى يرميني
أو شبه فخ أو كدملج غادة ... وكجانب المرآة والعرجون
وجبين حب بالعمامة قد زها ... وكوجه خود بالنقاب مصون
وكتاب فيل أو قلامة أنمل ... وكزورق وكحاجب مقرون
أو كالسوار أزيل منه البعض أو ... قربوس سرج مذهب أو نون
وكشفة الكأس المخبأ بعضه ... ضمن الشفاه ومنجل مسنون
هو منجل الأعمار للحصد الذي ... يُفني أولي التزيين والتحسين
وإذا مضى سبع تراه كأنه ... نصف لتعويذ بدا لعيون
وإذا تكامل صار جاماً صافيا ... كأنه من لؤلؤ مكنون
أو غادة قد أسفرت عن وجهها ... غنيت عن التحسين والتزيين
هذا هو المشهور في تشبيهه ... قدماً وذلك جمعه يكفيني

ثم تصير بدراً، إن في ذلك لذكرى:

وإذا رأيت من الهلال نموه ... أيقنت أن سيكون بدراً كاملاً

(1) ابن حبيب الحلبي،(الحسن بن عمر ٧١٠ ــ ٧٧٩ هــ)، نسيم الصبا، القاهرة، ١٣٨٩ هــ، ص ١٠

أنت الزمهرير الذي ليس له في نضارته نظير، أنت الزبرقان الذي له في كل شهر مهرجان، أيها القمر كم محب طاب له فيك السمر، أيها الواضح الباهر، ما أنت إلا مثل فقد سائر، أيها البدر الكامل، الذي فضله للبرية شامل، لا تأس على ما فاتك من الدرج، ولا يكن في صدرك من الغزالة حرج:

تخمد الشمس الصباح بضوئها تفاوتت الأنوار والكل رائق .

منازلك معروفة، ومحاسنك موصوفة، وشرفك باذخ، وقدمك راسخ، وآياتك ظاهرة، وسفارتك سافرة، وكم أوضحت من طريق، وهديت الرفيق إلى الفريق، وذكرت محبوباً لمحبوبه، وبلغت طالباً غاية مطلوبه، أحسن بضوء ذبالتك وحسبي مثالاً بهالتك، جعلك الباري في السموات نورا،وكان أمر الله قدرا مقدورا.فسبحان من جلا بمحياك حندس الغسق، وأقسم بك في قوله: «والقمر إذا اتسق»، قدرك أثيث أثيل، ومحبك نبيه نبيل، ووجهك يا بثينة الحسن جميل:

على رسل فما لك من مجار إلى رتب العلاء ولا رسيل

فتبارك اسم من ألبسكما أحسن الحبر، وتعالى جد من جعلكما مصباحين لأهل النظر، ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر، ثم لم يبرح يسري وأنا لا أبرح، وينجلي وأنا أشاهد وجهه الأصبح، إلى أن غاب واختفى، وحسبنا الله وكفى.

وقد يكون المقبوس عن ابن حبيب طويلاً، لكنه ذو أهمية، لأنه يجمع الأشياء التي شبهت بالقمر، والجامع بينها وبينه هو الشكل القائم على النظر بالعين، ويتوجه بالخطاب إلى العقل، وقوامه الوضوح والمقارنة، والسعي إلى أكبر قدر من التشابه بل التطابق في الشكل، ولا يثير الشعور إلا في حالات نادرة، ويدل المقبوس أيضاً على طبيعة التفكير الذي يسعى إلى الجمع والاستقصاء، ولا يمكن أن تُعَدَّ قصيدةُ ابن حبيب خالصة للقمر، إذ إن غايته منها ليست التغني بالقمر أو وصفه، إنما غايته الجمع العقلي لكل ما شبه بالقمر، وقصيدته نظم عقليٌّ محض، تقوم على الاستقصاء.

وهذا الموقف من القمر في الشعر القديم هو ضرب من الاحتفاء به، ودليل على مكانته في حياة العرب، ولكن هذا الاحتفاء به لم يتجاوز الاهتمام الجزئي، بسبب نظرتهم الجزئية إلى الأمور، وغياب نظرتهم إلى الموضوع الخارجي نظرة تقدره في ذاته، إنما تقدره بحسب ما يعبر عن الذات ويخدمها، فالقمر جميل لأنه يشبه وجه الحبيب، أو لأنه يشبه الممدوح، أو هو جميل، ولكن جماله ليس غاية في ذاته، وإنما يذكر ليشبه به الحبيب، أو الممدوح.

وكان للمتصوفة رؤيتهم الخاصة للقمر في إطار الفلك والكون كله، ولكن نظرتهم إلى القمر لم تكن تقديراً له في ذاته، إنما كانت توظيفاً له في غرض خاص بهم، وهم لا يختلفون

عن الشعراء الآخرين في النظرة الجزئية، والسعي وراء التشبيه، وفي الشعر الصوفي يظهر القمر والبدر والهلال رموزاً للمحبوب، ومنه قول ابن الفارض(١):

بَرَحَ الخَفاء بحُبِّ مَنْ لَوْ في الدّجى | سَفَرَ اللّثامَ لقُلْتُ يا بدرُ اختَفِ

فالشاعر يعبر عن سمو الحبيب، ويؤكد أنه لو أسفر لأشبه البدر، وفي موضع آخر يتحدث عن ليلة الوصل، ويستعير فيها البدر للحبيب، فيقول(٢):

يا ليلةَ وصلٍ صُبْحُها لم يَلُحِ | مِنْ أوّلها شربته في قَدَحي

لمّا قصُرَت طَالَتْ وطَابَتْ بِلُقا | بَدْرٍ، مِحَني في حُبِّهِ من منحي

ومن أشهر ما عرف عن ابن الفارض قوله(٣):

شَرِبْنَا على ذكرِ الحبيبِ مُدامَةً | سكِرْنَا بها من قبل أن يُخلق الكَرْمُ

لها البدرُ كأسٌ وهيَ شمسٌ يُديرُهَا | هلالٌ وكم يبدو إذا مُزِجَتْ نَجم

والشاعر يذكر في هذين البيتين الخمرة ولوازمها والشمس وتوابعها، وهو يجري على سنن الشعراء المتصوفة الذين يذكرون الخمرة ويريدون المعرفة الإلهية والشوق إلى الله تعالى، ويؤكد ذلك الدكتور عبد الكريم اليافي، فيقول(٤): «ويتأملون وراء الشمس المضيئة في ذاتها الحقيقة النورانية الأزلية، ووراء البدر القطب العارف أو الإنسان الكامل العالم المحقق العامل، ووراء الهلال المبلّغ، ووراء النجم المريد، ووراء الإدارة نشر الأسماء والصفات الحسنى». وبذلك لا يختلف الشعراء الصوفيون عن الشعراء الآخرين في طبيعة رؤيتهم للقمر.

إن أكثر ما كان ذكر القمر في الشعر القديم في الغزل ثم في المديح ثم في الرثاء، وقد ذكر في التصوف، وأحياناً في الهجاء، وكان ذكره على سبيل التشبيه أو الاستعارة أو الكناية، وكلها تنويعات شكلية، قوامها التشابه، ولا جديد فيها، بل قوامها التكرار، وكأن التشبيه به عرف وعادة وتقليد.

ولكن لا بد من الاستثناء، وقد كان هذا الاستثناء في الأندلس، حيث البيئة مختلفة، وحيث ظهر شاعر كانت له علاقة خاصة بالطبيعة، وهو ابن خفاجة (٤٥٠- ٥٣٣ هـ - ١٠٥٨ - ١١٣٨ م)، إذ لابن خفاجة قصيدة خاصة بالقمر وخالصة له، ولكنه يقف منه موقف العاقل

(١) ابن الفارض، (عمر بن علي ٥٧٤ ـ ٦٣٢ هـ)، الديوان، مؤسسة المطبوعات الإسلامية، القاهرة، لاتا، ص٨١

(٢) المصدر السابق، ص٩٧

(٣) المصدر السابق، ص ٧٣

(٤) اليافي، الدكتور عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة دار الحياة، دمشق، ١٩٧٢، ص ٣٥٤

المفكر، وينظر إليه نظرة المتأمل، ولا يبدى نحوه عاطفة، بل لا يعبر عن شيء من الإحساس بجماله، فيقول:[١]

لقد أصختُ إلى نَجواك من قَمَرٍ ... وبِتُّ أُدلِجُ بين الوَعْيِ والنَّظَرِ
لا أجتلي لُمَحاً حتى أعي مُلَحاً ... عَدْلاً من الحكم بين السمع والبصر
وقد مَلأتَ سوادَ العين من وَضَحٍ؛ ... فقَرِّطِ السَمْعَ قُرْطَ الأُنسِ من سَمَرِ
فلو جمعتَ إلى حسنٍ مُحاورةً ... حُزْتَ الجَمالَين:من خَبْرٍ،ومن خَبَرِ
وإن صَمَتَّ، ففي مرآك لي عِظَةٌ، ... قد أفصحت لي عنها أَلسُنُ العِبَرِ
تَمُرُّ من ناقصٍ حَوْراً، ومكتملٍ ... كَوْراً، ومن مرتقٍ طَوراً ومنحدرِ
والناس من مُعرضٍ يَلهى، وملتفتٍ ... يَرعى، ومن ذاهلٍ ينسى، ومُدَّكِرِ!
تلهو بساحاتِ أقوامٍ تُحدِّثُنا ... وقد مَضَوا فقَضَوا: أنّا على الأثَرِ!
فإنْ بكيتُ وقد يبكي الجَليدُ فعن ... شَجوٍ يُفجّر عينَ الماء في الحَجَرِ

وموقف ابن خفاجة من القمر موقف عقلي تأملي، يقوم على التعليل والحكم والقياس والموازنة والتفكير، فالقمر جميل، ولكنه لا يتكلم، ولو تكلم لكان أجمل، والقمر يمر بأطوار، والشاعر لا يضيف جديداً، بل يقدم حقيقة معروفة بديهية، وهو يصرح في البيت الأول بأنه يقف من القمر موقف المفكر المعتبر، لا موقف المتأمل للجمال المنفعل به في حسه ووجدانه، بل يرى جماله ناقصاً لأنه لا يفصح، ولذلك يفصح هو نيابة عنه، ويرى أن القمر يتأمل، ويجد الأجيال تمر، والموت هو غاية كل حي، والشاعر يظل طوال القصيدة على مسافة بعيدة من القمر، وهو لا يحس بجماله، ولا يتلمس قيمته، بل يريده مثله مفكراً متأملاً في البشر، وهو في حضرة الجمال لا يفكر بغير الموت، مما يؤكد أنه لا ينفعل بالقمر، ولا يحس بجماله، ويؤكد غلبة العقل والصنعة والافتعال ظهور الترصيع في بيتين اثنين، وهما: السادس والسابع، ويؤكد ذلك أيضاً ظهور الجناس التام في: «خبر وخبر»، والجناس الناقص في: «قضوا مضوا»، والجناس المقلوب في: «ملحاً، ولمحاً»، والطباق في: «مرتق ومنحدر»، «معرض يلهى وملتفت يرعى»، ومراعاة النظير في: «سمع وبصر»، وكلها محسنات بديعية تدلّ على الصنعة والتكلف، والقصدية في النظم، وهذا يعني سيطرة اللغة العادية، ويؤكد ذلك غياب الصور عن القصيدة.

---

(١) ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تح. عبد الله سندة، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٣٩ ــ ١٤٠.

وقد استمر الأمر على هذه الحال حتى العصر الحديث، إذ لم تتغير نظرة شعراء مدرسة الإحياء إليه عن نظرة الشعراء من قبل، فالقمر عندهم للتشبيه أو الاستعارة، على نحو ما كان في العصور القديمة، يشبه الحبيب أو الممدوح أو المرثي، أو يستعار صراحة لواحد من أولئك، أو يذكر للتعبير عن فكرة.

وسيتم عرض نماذج من شعر القرن العشرين لا تخرج في رؤيتها للقمر وموقفها منه عن رؤية الشعر القديم وموقفه منه، مما يعني أن هذه النماذج تنتمي زمناً إلى عصر حديث، ولكنها لاتنتمي إليه فناً، على الرغم من أن بعض أصحاب هذه النماذج ينتمون إلى اتجاهات مجددة، ولذلك يبدو التعرض لأمثلة من شعرهم ورؤيتهم للقمر في سياق الحديث عن القديم أمراً مسوغاً من ناحية فنية على الأقل.

ومن ذلك على سبيل المثال قول أحمد شوقي يعبر عن فكرة تتلخص في إمكان نجاح البائس الفقير أو من مات أبوه، فالشمس والقمر متألقان وليس لأي منهما أب أو جد[1]:

رُبَّ طِفلٍ بَرَّحَ البُؤسُ بِهِ ... مُطِرَ الخَيرَ فَتِيّاً وَمَطَر

وَصَبِيٍّ أَزرَتِ الدُنيا بِهِ ... شَبَّ بَينَ العِزِّ فيها وَالخَطَر

وَرَفيعٍ لَم يُسَوِّدهُ أَبٌ ... مَنْ أَبو الشَمسِ وَمَنْ جَدُّ القَمَر؟

ويريد حافظ إبراهيم أن يذكر الحب والوجد، فيقول[2]:

قالت الجوزاء حين رأت ... جفنه قد واصل السهرا

ما لهذا الصب في وله ... أتراه يعشق القمرا؟

وعلى الرغم من تجديد خليل مطران، فإن موقفه من القمر لا يختلف في شيء عن موقف الشعراء السابقين، فهو يرثي أحد الأشخاص فيقول في رثائه[3]:

أَسَفي عَلى الغصْنِ النَّضيرِ ... أَسَفي عَلى القَمَرِ المُنيرِ

أَسَفي عَلى كُلِّ الجَمالِ ... يَبِيتُ فِي بَعضِ القُبُورِ

ويصف حسناء اسمها بدر، فيشبهها بالبدر، ويأخذ في المقارنة بينها وبين البدر، ويفضلها عليه، في محاكمة عقلية، فيقول[4]:

---

(١) شوقي، أحمد، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ٢٠٠٠، مجلد ١، ج١، ص ١٢٨.

(٢) إبراهيم، حافظ، ديوان حافظ إبراهيم، تح. أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، مط.دار الكتب المصرية، ١٩٣٧، ج١، ص ٢٤٧.

(٣) مطران، خليل، ديوان الخليل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.ثالثة، ١٩٦٧، ج١، ص ٢٠٢

(٤) المصدر السابق، ج١، ص ٢٢

حسناء لكن نفور   باد عليها الفتور
يا بدر سميت بدرا   وأين منك البدور
أين الجماد منيرا   من ذي حياة ينير
أين الصباحة فيه   وأين منه الشعور
أين السنا وهو شيب   من الصبا وهو نور

ويتحدث في قصيدة مطولة عن شعره والأفكار التي يتضمنها، وهو لا يريد بها الشهرة ولا الخلود، إنما مثله مثل الإنسان الذي يريد أن يختار من الحياة ما يمكنه أن يختار مما ينفع ويفيد، أو مما هو جميل، فيقول عن هذا الإنسان المثال(١):

يَأْخُذُ فِي مَسِيرِهِ   مَا يُجْتَنَى مِنَ الثَمَرْ
وَيَجْتَلِي حُسْنَ السُّهَى   إِنْ فَاتَهُ حُسْنُ القَمَرْ

وينظم قصيدة في استقبال عالم عاد إلى مصر بعد غياب اسمه عمر طوسون، وقد ساقه اسم الرجل وهو عمر إلى تشبيهه بالقمر، مما يدل على أن الحافز على التشبيه هو الجَرْس اللغوي لا الشعور أو الانفعال، مما يؤكد النظم والافتعال، وسيطرة اللغة، فهو يقول(٢):

يا أوحد الأمراء يا عمر   يمضي السحاب وينجلي القمر

إن معظم الصور المتعلقة بالقمر منذ الجاهلية إلى العصر الحديث تقوم على تشبيه الحبيب أو المرثي أو الممدوح بالقمر، أو استعارة القمر لواحد من هؤلاء، وأحياناً لذات الشاعر نفسه، عندما يداخله الغرور أو شيء من الفخر، من نحو فخر أبي فراس بنفسه .

وقوام العلاقة بين القمر والمستعار له أو المشبه بعدان اثنان، الأول بعد حسي شكلي، وهو الغالب، ويتمثل في شكل القمر، وهو شكل دائري يناسب الوجه، ويتمثل أيضاً في ضيائه وتألقه وبهائه، وهو ما يناسب أيضاً وجه الحبيب أو الأمير الممدوح أو الطفل المرثي، والبعد الثاني هو بعد قيمي معنوي، ويتمثل في السمو والعلو والبعد، وهي قيم تناسب الحبيب أيضاً والأمير ممدوحاً أو مرثياً، فالحبيب قريب من القلب والنظر، ولكنه بعيد عن الزيارة والنوال، و معظم الصور لا تضيف شيئاً جديداً إلى هذين البعدين، ما عدا بعض التنويعات الجزئية، ضمن موقف جزئي، لا ينظر إلى القمر، ولا يقدره لذاته، ولا يخصه بقصيدة مستقلة، وكل ما في الأمر هو محض صورة جزئية في بيت من قصيدة.

(١) المصدر السابق، ج١، ص ٣٠٦
(٢) المصدر السابق، ج٣، ص ٢٧٣

وفي بعض الحالات يرد ذكر القمر لشرح فكرة أو تأكيدها أو دعمها، ولا تتجاوز هذه الأفكار مفهومات من مثل الوحدة والثقة بالنفس والقدرة على اجتلاء الجمال وتحقيق السمو، وفي مثل هذه الحالات أيضاً يرد ذكر القمر جزئياً في بيت من قصيدة، ولا تبنى القصيدة كلها على هذه الفكرة ولا على القمر.

ولقد استمرت صورة القمر على هذه الشاكلة منذ الجاهلية إلى العصر الحديث على مدى أكثر من ألف وخمسمئة عام، ولم يطرأ تطور جذري على هذه الصورة، سوى بعض التنويعات الجزئية داخل شكل واحد مكرور لا يتغير، وقد غدا هذا الشكل عرفاً أو تقليداً راسخاً في الأعماق ضمن زاد ثقافي موروث، ملأ ذاكرة الشاعر ووعيه، فإذا هو يكتب من ذاكرته، ولا سيما في هذا الجانب، ولا يكتب من تجربته، وكأن غايته أن يجاري الموروث، ويقلّده، ولا يخرج عنه في شيء، وربما كانت أقصى أمانيه أن ينوّع في داخل الصورة، لا أن يغير الصورة، فوجه الحبيب كالقمر، والأمير الممدوح كالقمر في بهائه، بل القمر يستمد منه البهاء، والفتى المدفون تحت الثرى كالقمر، وهل يعقل أن يختفي القمر تحت الثرى ومكانه إلى جوار الثريا؟.

إن هذه الصورة الثابتة للقمر تدل على سيطرة العقل، وتحكيم المنطق، وطغيان المحاكمة، بحثاً عن وجه الشبه في العلو والاستدارة والبهاء، مما يتعلق بالشكل الهندسي المحض، ويخاطب العقل، ولا يكاد يخاطب الشعور، ولا يثير شيئاً من العواطف والانفعالات، ولاسيما بعد ذلك التكرار، وربما قادت في بعض الأحيان القافية أو اللغة إلى ذكر القمر، فإذا كان اسم الممدوح عمر أو بدر فعلى الفور يتم استحضار القمر أو البدر، وكأن اللغة هي التي قادت إلى التشبيه أو الاستعارة لا الشعور أو الانفعال .

ومثل هذه النتيجة التي توصل إليها قد لا تسر القارئ، وهو يعتقد أن للقمر مكانة كبيرة في الشعر العربي، وفي الحقيقة لا ينكر البحث هذه المكانة، ولا ينفيها، بل يؤكد حضورها، ولكن في إطار التشبيه والاستعارة، استعارة القمر للحبيب أو المرثي، أو تشبيه الحبيب والمرثي به، ونتيجة البحث تتلخص في أن القمر لم يحظ بقصيدة خالصة له، تتغنى به، بعيداً عن غاية المديح أو الرثاء أو الغزل، وهي نتيجة لا تضير الشعر العربي القديم في شيء، وقد أثبتها تقصي صورة القمر في الشعر العربي القديم، ونبه عليها ظهور قصائد في الشعر العربي الحديث موضوعها الخالص هو القمر، وهذا ما يمكن معالجته في بحث آخر مستقل.

الوجه والمرآة

المتنبي مقروءاً ـ شفيق جبري أنموذجاً

د. خليل موسى

الملخص

يتضمن هذا البحث ثلاثة مقاطع، تحدَّث الكاتب في المقطع الأول عن القراءة بين نصّ التأسيس ونصّ الإنتاج بحيث تتعدّد الوجوه وتتداخل الرؤى إلى أن يغدو الوجه قناعاً، وربما كان أبو الطيب المتنبي من أهم الوجوه حضوراً في الدراسات والقصائد في العصر الحديث، ويتناول الكاتب في المقطع الثاني التفات شفيق جبري إلى قراءة المتنبي قراءة إعجابية من خلال قصيدته التي نظمها بعنوان «المتنبي» سنة ١٩٣٥، أما المقطع الأخير فهو يتناول قراءة شفيق جبري لشخصية المتنبي وشعره في كتابه «المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس» وتتضمن هذه القراءة قسمين كبيرين: الفرش النظري الذي استمدّه غالباً من ثقافته الفرنسية، ودراسة المتنبي وشعره الذي أقامه على معرفته بشعر الشاعر وشخصيته.

المقدمة:

-١-

تنتهز القراءةُ فرصة مناسبة لتُعلن عن حضورها وميلادها، وهي ثمرة إعجاب غالباً، فتكون ردّة فعل لفعل ملموس، فأيّ نصّ لا يستدعي الاهتمام إيجاباً أو سلباً لا يستدعي القراءة حتماً، ولنذهب مباشرة إلى النقائض، فهي مبنية على الحوار بين أطراف متباينة في مصالحها وأيديولوجياتها، ولكنّها متصالحة مع ذاتها في بنيتها الفنية.. صحيح أنّها تتلاطم في الحوار وترفض الآخر جملةً وتفصيلاً فيما يدّعيه، ولكنّ هذا الاختلاف يتضاءل بالحوار، ثمّ إنّ هذا التلاطم يدور ضمن موضوعات وبنية محدّدة سلفاً، فالثلاثي الأمويّ (الأخطل ــ الفرزدق ــ جرير) من شيوخ الشعر القبلي في عصر بني أمية، ولكلّ منهم أسلوبه الخاص وخصوصيته ممّا يؤهّله لحوار الآخر، وإن حاول كلّ واحد منهم أن يشدّ الآخر إلى موضوعه، ومع ذلك كان هذا الحوار قراءة / قراءات لنصّ آخر، فالنص الأول (قصيدة التأسيس) قراءة مرجعية لواقع ما من وجهة نظر شاعره، وهي بناء أوليّ، والنص الثاني (قصيدة الردّ) قراءة للنص الأول وتصحيح لمساراته من وجهة نظر شاعر هذا النص، وهكذا تأتي القراءة القصيدة بعد القراءة القصيدة، بحيث تتقاطع المرايا وتتعدّد الوجوه، وتتداخل الرؤى إلى أن يصبح الوجه الواحد محفوراً بآلاف الأسئلة والعلامات والملامح، ومألوفاً من خلال المرايا المتقابلة التي تعكس الوجه قريباً مما هو عليه في الواقع أو مما هو متوقّع منه، وإن كان هذا الوجه يتغيَّر في هذه القصيدة عن تلك لاختلاف وجهات النظر نتيجة للموقع الذي يتمركز فيه الشاعر الراوي، وكأننا في رواية معاصرة متعدّدة الأصوات والمرايا، وينسحب هذا الكلام على المعارضات في العصر الحديث، فهي تنطلق أولاً في إعادة الإنتاج على مبدأ الإعجاب الفني بالنّص الفحل، سواء ما كان منها ردوداً أو تجديداً، فالبارودي ــ مثلاً ــ ردّ على غير شاعر من شعراء العصور القديمة، ومنهم عنترة وأبو نواس والمتنبي ردوداً تجديدية، وجدّد العهد مع «البردة» للبوصيري في قراءته الشعرية «كشف الغمّة في مدح سيد الأمة»، فأعاد البناء على ما كان عليه، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن معارضات أحمد شوقي وبقية شعراء عصر الإحياء العربي.

كان أبو الطيب المتنبي في شعره الطافح بالألغاز وشخصيته وتناقضاتها وما نُسج حولها من أخبار متضاربة نصّاً إشكالياً قابلاً للقراءة[1]، قُرئ في عصره، فاختلف فيه القرّاء بين متعصّب عليه ومتعصّب له، فمنهم من حاول النيل من شخصيته وشعره، وخاصة أنَّ الرجل كان متعالياً على الشعراء والأدباء، فأُلفّت الكتب في سرقاته الشعرية، ونُسجت الأخبار حول أخلاقه وشخصيته ومنهم من حاول الانتصار له كابن جني والمعري، فانتصر لشعره وحياته معاً، ولكنَّ الأمر اختلف في العصر الحديث لأسباب وجيهة، وهو بُعد المسافة الزمنية بيننا وبينه من جهة، ولأنه الشاعر العربي القديم الأكثر نزوعاً قوميّاً واختلافاً من جهة أخرى، فالتفت إليه الدارسون والشعراء، ونال نصيباً عظيماً من الدراسات والقراءات الشعرية في حياته وشعره، حتى إنَّ المرء يستطيع أن يذهب إلى أنّه غيَّب كثيراً من شعراء بني العباس، فكثرت الدراسات حوله في الكتب والدوريات، واللافت للنظر أيضاً أنه كان الشخصية الأولى التي اتكأ عليها كثير من الشعراء في بناء بعض قصائدهم، وإن كان ذلك لا ينفي أنَّ عشرات الكتب والمقالات دُبّجت حول نسبه ومذهبه وادعاء النبوة وحبّه لخولة وشجاعته أو جبنه، وأن بعض الكتاب حاول النيل منه لأسباب إقليمية خالصة.

ولا داعي لأن نستذكر هنا كلّ ما كُتب عن حياته وشعره في العصر الحديث، وحسبنا أن نشير إلى بعضه، ومنها «أبو الطيب المتنبي ــ حياته وخلقه وشعره وأسلوبه» ١٩٢١ لمحمد كمال حلمي بك، و«أبو الطيب المتنبي» لبلاشير، و«مع المتنبي» ١٩٣٦ لطه حسين، و«ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام» ١٩٣٦ لعبد الوهاب عزام، و«المتنبي» لمحمود محمد شاكر، و«المتنبي بين ناقديه في القديم والحديث» لمحمد عبد الرحمن شعيب، و«رائد الدراسة الأدبية عن المتنبي» لكوركيس وميخائيل عوّاد، و«المتنبي في مصر والعراقين» لمصطفى الشكعة، و«المتنبي يستردّ أباه» لعبد الغني الملاّخ، و«المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب» لحسين الواد، و«جماليات القصيدة في شعر أبي الطيّب المتنبي» لخليل الموسى.

أما قراءة المتنبي شعراً فقد تفاوتت بين الاستدعاء في النصف الأول من القرن العشرين، وقصيدة القناع في النصف الثاني من القرن العشرين، وكانت في المرحلة الأولى حديثاً عن المتنبي وحياته أو خطاباً موجّهاً إليه للاستعانة بتجربته القاسية، ويمكن أن نذكر هنا قصائد لوديع البستاني وشبلي الملاّط والأخطل الصغير وبدوي الجبل

(١) للتوسع انظر: الموسى، د. خليل: جماليات القصيدة في شعر أبي الطيب المتنبي، الفصل الأول (ص ٩ ــ ٣٥).

والشاعر القروي وعمر أبو ريشة ومعروف الرصافي وشفيق جبري وسواهم، وقد لقي المتنبي هذا الاهتمام من فحول الشعراء في العصر الحديث، لأنَّهم اتخذوه أنموذجاً للشاعر الذي يحمل رؤيا وقضية واضحة المعالم والأبعاد من جهة، وهو يعدّ في طليعة الشعراء العرب من جهة أخرى، وخاطبوه حين كان الاستعمار يخيّم على الوطن العربي، فكانت أحلامهم بالتحرر والانتصار والوحدة عظيمة، وخاصةً أنَّ الثورات الوطنية كانت قائمة على قدم وساق، ولكنَّ الوضع تغيَّر في النصف الثاني من القرن العشرين، فكان المدّ القومي طاغياً في البدايات، فهيمن الإحساس بالانتصار العربي إلى أنَّ حلَّت النكسة ١٩٦٧، فتكسّرت الأحلام، وارتدَّ الشاعر إلى داخله ليتخذ وجه المتنبي قناعاً يعبّر من خلاله عن أحلامه المهزومة وطموحاته الوهمية، وهذا ما يجده القارئ في القصائد الآتية «من مذكرات المتنبي في مصر» لأمل دنقل، و«موت المتنبي» للبياتي، و«المتنبي يقرأ في كتاب قاسيون» لفايز خضور، و«رحلة المتنبي إلى مصر» لمحمود درويش، و«من تداعيات الليلة الأخيرة للمتنبي في مصر» لعبدالعزيز المقالح، وسواها، وثمة قصائد طويلة شغلت كتاباً مستقلاً، كما هي الحال في «رسائل إلى أبي الطيّب» لخليل الخوري، و«الدخول في شعب بوان ١٩٧٢» لمحمد عمران، و«عذابات المتنبي» ١٩٩٦ لكمال أبو ديب، و«ثلاثية الدم والنهار في أسفار المتنبي» ٢٠٠٤ لخليل الموسى، وهناك قصائد شغلت كتاباً مستقلاً عن المتنبي من أجزاء عدة، كما هي الحال في «الكتاب» ١٩٩٦ ــ ١٩٩٨ ــ ٢٠٠٢ لأدونيس، ولذلك كان المتنبي حاضراً بقوّة في الشعر العربي الحديث والمعاصر بصفته النص الفحل، أو البناء الصخري المتين الذي أقام الشعراء عليه قصائدهم، سواء أكان ذلك في مرحلة الاستدعاء في النصف الأول من القرن العشرين، أم كان ذلك في مرحلة التقنّع والترميز في المرحلة الثانية، وقد وجدوا في شخصيته «مثار أسئلة الذات القومية وانكسار أحلامها»[(1)]، ويُستحسن أن نشير هنا إلى أنَّ ثمة دراسات تناولت حضور المتنبي في الشعر العربي الحديث، ومنها «أبو الطيب المتنبي في الشعر العربي المعاصر» ١٩٩٩ لثائر زين الدين، و«الصائح المحكي: صورة المتنبي في الشعر العربي الحديث» ١٩٩٩ لخالد الكركي، و«قناع المتنبي في الشعر العربي الحديث» ٢٠٠٤ لعبد الله أبو هيف.

(١) أبو هيف، د. عبد الله: قناع المتنبي في الشعر العربي الحديث، ص ١١٩.

- ٢ -

التفت شفيق جبري إلى قراءة المتنبي من باب الإعجاب بشاعريته وشخصيته ونزوعه القومي، وصلته به مبكرة، «ولما سافر إلى الإسكندرية عثر في إحدى مكتباتها على ديوان المتنبي بشرح الشيخ ناصيف اليازجي، فاشتراه وراح يلتهمه، ويبدو أنَّه حفظ شعر المتنبي وأُولع به منذ ذلك الحين»[1]، ولذلك ليس غريباً أن يفتتح محاضراته في كلية الآداب سنة ١٩٢٩ ــ ١٩٣٠ بالمتنبي، وقد أسرع إلى طباعة هذه المحاضرات في كتاب صدر سنة ١٩٣٠، وكان أول كتبه، ثمَّ قرأه شاعراً بعد ذلك بسنوات خمس (١٩٣٥) في قصيدة طويلة (٦٧ بيتاً) تجلّى فيها إعجابه بشخصية المتنبي وشاعريته وطموحه القومي، وقد ألقيت في مهرجان المتنبي الذي أقامته الجامعة الأمريكية ببيروت، فقال في شخصية شاعره:

لـم يَـذُقْ فـي حياتِـهِ هَـدْأَةَ البـا ... لِ ولا طـابَ فـي الـدُّجَى تَهْجَادُهْ
ذوَّبَ الحـسُّ جِسْـمَهُ فَتَـرَاهُ ... ناحِـلَ الجسْـمِ كالصَّـبَا أَجْـلاَدُهْ
تَتَرامَـى بِـهِ المُنَـى والفيـافي ... جَـلَّ مـا يبتغـي وعـزَّ مُـرَادُهْ[2]

ثمَّ يستعرض صوراً من تجواله كالعقاب فوق ثلوج لبنان أو في مصر ودمشق وسـواها، ليصل إلى طموحه القومي العارم:

فَتَـرَاهُ مِـنَ العُرُوبـةِ مـلأً ... نَ هَـوىً فَهْـيَ دينُـهُ واعْتِقَـادُهْ
لَقِيَ الرومَ مـن قناهـا علـى الْهَيْـ ... ـجاءِ طَعنـاً مُبَرِّحـاً إنْفَـادُهْ
فَمِـنَ العُـرْبِ وَحْيُـهُ وَهَـوَاهُ ... وإلـى العُـرْبِ خالـدٌ إخْـلادُهْ
وإذا القلـبُ لـم يكـنْ عربيّـاً ... أَوْشَـكَ الشِّـعْرُ أنْ يَشِـيعَ فَسَـادُهْ[3]

ثمَّ تلا ذلك وصف لشاعريته وعبقريته، وخاصةً في وصف المعارك والحروب:

قَلَـمٌ قـادَ مُعْوِصَـاتِ القـوافي ... طَـوْعَ تصـويره الـدقيق قِيَـادُهْ
ما تَعَصَّـى علـى قريحتِـهِ الفكـ ... ـرُ وإنْ كانَ في السَّماءِ اصطيادُهْ
فجَّـرَ الحـربَ بالمِـدَادِ دمـاءً ... فَتَلاقَـتْ دماؤهـا ومِـدَادُهْ

(١) فتوح، عيسى: شموع في الضباب، ص ١١١.

(٢) نوح العندليب، ص ١٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩١.

فَتَــرى الجــوَّ مُلْهَبــاً مــن لَظَــاه وتَــرَى الأُفْــقَ مائجــاً أطــوادُهْ
وتحــسُّ الــدماءَ تَقْطُــرُ مــن جــا نــبِ سَــيْفٍ تَنْــدَى بهــا أغْمَــادُهْ[1]

ثمَّ يبيّن جبري سبب إعجابه بشاعرية المتنبي، فهو شاعر المجد، وشعره بعيد عن غنج الخيال والتخنيث، فكان شاعر الرجولة والقيم والبطولات:

شــاعرَ المجــدِ لــو تطلَّبــتَ مجــداً كــانَ منــهُ طريفُــهُ وتــلادُهْ
للمعــالي تغريــدُهُ وأغانيـــ ـــهِ حَــرَامٌ فــي غيرِهــا إغْــرادُهْ
يجــدُ القلــبُ عِــزَّةً فــي قوافيـــ ـــهِ ويَضْــفُو مــنَ الكرامــةِ زادُهْ
ليس فيها غُــنْجُ الخيــالِ، ولا التَّخْـــ ـــنيثُ نَغْــمٌ يَلَــذُّهُ تَــرْدَادُهْ
مِــلْءُ أشــعارِهِ البطولــةُ ريَّــا مــن بيــانٍ طريَّــةٍ أعــوادُه
طــاعَنَ الــدَّهْرَ وحــدَهُ، كــلَّ أيّــا مِــهِ طَعْــنٌ ولــم يُزَلْــزلْ عِمَــادُهْ
لو تملَّى الفتــى بيــانَ أبــي الطيِّـــ ـبِ مــا تــمَّ لــلأذى اسْــتِعْبادُهْ[2]

-٣-

أما كتاب «المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس» فهو محاضرات ألقاها شفيق جبري على طلابه في مدرسة الآداب العليا بدمشق، ونشرها في نهاية العام الدراسي من دون أن يزيد عليها أو ينقص منها، كما أشار إلى ذلك في البداية[3]، مع أنَّه أشار فيما بعد إلى أنَّ المبحثين الأخيرين: «عبقرية المتنبي» و«لغة المتنبي» كتبهما بعد العطلة ولم يحاضر بهما، وإنَّما أضافهما إلى الكتاب.

ينبغي أن نشير أيضاً إلى أن زمن هذه المحاضرات باكر نسبيًّا (١٩٢٩ ــ ١٩٣٠) بالقياس إلى الدراسات التي تناولت شخصية المتنبي وشعره فيما بعد، صحيح أنَّه كان بين يديه بعض المصادر والدراسات، ولاسيّما القديم منها، وبعض الدراسات المعاصرة، ومنها «أبو الطيب المتنبي: حياته وخلقه وشعره وأسلوبه» ١٩٢١ لمحمد كمال حلمي بك، و«مطالعات في الكتب والحياة» ١٩٢٣ للعقاد، و«حصاد الهشيم» ١٩٢٣ للمازني، ولكنَّ الصحيح أيضاً أنها كانت قراءات أولية أو محاولات على الدرب، ومنها ما هو قراءة طويلة

(١) المصدر نفسه، ص ١٩١ ــ ١٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢ ــ ١٩٣.

(٣) انظر: المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس، ص ٢.

كقراءة محمد كمال حلمي، وهي دراسة علمية إلى حدّ ما بغضّ النظر عن رأي شفيق جبري بها، وقراءات قصيرة كالقراءتين الأخيرتين، وفي هذه القراءات كثير من الاجتهاد وكثير من مجانبة الصواب، ولذلك جاءت قراءة جبري لتضع الحجر الأساس للدراسات العلمية التي جاءت بعدها عن المتنبي، مع أنَّها لا تخلو من السرعة في التناول (محاضرات) والمبالغة في الدفاع عن الشاعر وشعره لأسباب كثيرة لاقت هوى في نفس جبري، وأهمها الإعجاب الشديد بعبقرية المتنبي وشاعريته ورجولته واعتزازه بالقيم العربية.

يقسم هذا الكتاب إلى قسمين كبيرين:

الأول: الفرش النظري، وهو يتضمن ثماني محاضرات (مباحث)

الثاني: دراسة الشاعر وشعره، وهو يتضمّن خمس عشرة محاضرة ألقى ثلاث عشرة منها على طلابه، وأضاف إلى الكتاب الاثنتين الأخيرتين.

يطرح شفيق جبري في المحاضرة الأولى «الأدب» إشكالية كبيرة، وهي أنَّ «الأدب أُلهية ولكنّها شريفة»[1]، ثمّ يقتبس مقولة لأناتول فرانس، وكان جبري من المعجبين به، وينقل عن غوستاف لانسون، ويتوصّل إلى خلاصة لهذه المحاضرة: «الأدب أُلهية شريفة، وحسبُها شرفاً أن يكون موضوعها روح الوطن وعبقريته»[2]، وينطلق في المحاضرة الثانية «ثقافة الذوق» من مقولة لغوستاف لانسون يشدّد فيها على أمرين في تدريس الأدب، وهما يتصلان بالمدرّس نفسه: الأول أن تتوافر في المدرّس ذائقة أدبية رفيعة، والثاني أن يكون من هواة الأدب قبل أن يكون من العلماء[3]، وهو يتخذ من هذه المقولة حجّة ليشنَّ حرباً على علماء اللغة، فيقول: «واللغة كما قلتُ شيء والأدب شيء آخر، وكثير من علماء اللغة أنفسهم لا ذوق لهم في الأدب»[4]، ويشدّد جبري في المحاضرة الثالثة «تمازج الثقافات» على ضرورة الانفتاح على الآخر والاستفادة من الفرنجة فيما وصلوا إليه، ثمَّ يبيّن النواقص في تاريخ الأدب العربي في المحاضرة الرابعة «تاريخ الأدب»، ويأخذ على الدراسات العربية الانقطاع في التسلسل في المحاضرة الخامسة «نقد المؤرخات الأدبية»، ويتحدّث عن النقد وأطواره عند العرب والغربيين في المحاضرة السادسة، ويتوقّف عند الأسلوب في المحاضرة السابعة، ويذهب إلى أنّه خاصية ذاتية،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨ ــ ٩ وانظر المقولة في مقدمة كتاب: Histoire de la littérature française, P. 1X.

(٤) المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس، ص ١١.

فـ«الأسلوب هو الطابع الخاصّ الذي يطبع به الكاتب كتابته، والشاعر شعره، والقاصّ قصته. الأسلوب هو القالب الذي يصبّ فيه كلّ واحد منا فكره وعاطفته»[1]، ويختم جبري هذا القسم بالمحاضرة الثامنة «سحر ألعبقرية»، ليذهب إلى أنَّ الشعر ابن الإلهام وحده، فيقول: «فإذا لم يكن الشعر ابن الوحي والإلهام ذهب جفاءً ولم يمكث في الأرض»[2].

تبيّن قراءةُ هذا الفرش النظري أموراً عدّة، وأهمّها ثلاثة:

١ ــ شغف شفيق جبري بالأدب والنقد والدراسات الفرنسية فوق شغفه بالنقد العربي القديم، فهو يسترشد بأقوال النقاد الفرنسيين قبل الدخول إلى عالم المتنبي وشعره، وكأنَّ ما قاله نقّاد العرب القدماء في الشاعر وشعره ــ وهو كثير ــ ليس صالحاً اليوم لدراسة المتنبي، ويصرّح في محاضرته الرابعة بأنَّ ثمة نقصاً في تاريخ الأدب عند العرب، فثمة شعراء سبقوا عنترة وامرأ القيس وزهيراً لا نعرف عنهم شيئاً، ومن غير المعقول أن يبدأ الشعر العربي بداية كاملة في المعلّقات، ولابدّ أن يكون هذا النضج مسبوقاً بمحاولات عادية، ولا يقتصر الأمر على ذلك، وإنّما الشعراء الذين وصلت أخبارهم إلينا لم تصل كاملة، وإنّما جاءت متقطّعة، «فكتب تاريخ الأدب في هذا العصر ليست من التاريخ في شيء، وإنّما هي مجاميع مشتملة على قليل من دراسة الأدب ونقده»[3]، وكأنّه يمهّد من خلال مآخذه على تاريخ الأدب العربي لضرورة انفتاح هذا الأدب على الغرب والاستفادة مما وصل إليه أدبهم ودراساتهم من كمال واكتمال، فقال: «والأدب قد لبس في هذا العصر برداً قشيباً، فحدثت فيه حوادث، وعتقت فيه عواتق، ونهجت مناهج، وسلكت مسالك، فلا مندوحة لنا عن الاقتباس من بعض الإفرنجة، ولا غضاضة في ذلك، فقد أخذوا عنا فأخذنا عنهم، وتلك الأيام نداولها بين الناس، ومازالت الأمم في قديم الدهر وفي حديثه يقتبس بعضها من بعض، وقديماً تمازجت الثقافات، فأدّى تمازجها إلى العواقب المحمودة في عبقرية الفكر»[4]، وهو يعود إلى هذا الرأي في مكان آخر وبعد فترة زمنية ليست قصيرة، فيقول: «فلولا أناتول فرانس، ولولا كتّاب آخرون من الإفرنجة كنت أترجم بعض قطع من كلامهم ما اهتديت إلى هذا الأدب، فالذي أجده أنَّ الاتصال بأدب الإفرنجة قد أدخل على أسلوبي شيئاً من اللين والرقّة، وقد كان فيه بعض القساوة من ألفاظ ضخمة وجمل وتراكيب

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

شديدة، فقد تنوّع تفكيري بعد هذا الاتصال، وعدّل أسلوبي، لقد بدأت بالمقالات ولا همَّ لي فيها إلاَّ اللفظ والجملة والتركيب، ثمَّ تحوّلت إلى مقالات أوسع أفقاً، جمعت فيها بين الأدب والعلم، استعنت فيها بالعلم على الأدب، ثمَّ صرت إلى عالم آخر غير العالم الذي عشت فيه عشر سنين أو أقلّ أو أكثر، فاتصلت بكتّاب من أكبر كتّاب فرنسة، فأخذت عنهم ما أمكنني أخذه من وصف طريف وفكرة لطيفة وأسلوب ليّن وعبارة محدّدة معينة، لا يضيع فيها الفكر في مجاهل غموضها والتباسها، ولست أرى بي حاجة إلى ذكر نماذج من هذه المقالات التي جاءت نتيجة اتصالي بأدب الإفرنجة، ففي الشيء اليسير الذي ذكرته في هذا الفصل مقنع»[1]، بل هو يشترط في الأديب المعاصر أن يتقن غير لغة، لكي لا يظلّ أدبه جامداً لا حركة ولا حياة فيه، فيقول: «لا غنى للأديب في هذا العصر عن معرفة لغة أو لغتين من لغات العالم، كالإنكليزية أو الفرنسية أو الألمانية أو الروسية، والأديب الذي اقتصر على لغته العربية دون الإحاطة بغيرها من اللغات التي ذكرتها يظهر على أدبه شيء من الجمود والقحط ولا عبرة بما يطلع عليه من الآثار المترجمة، فإنَّ الإحاطة بهذه الآثار رأساً تكشف لنا عن أسرارها وخصائصها أكثر من الترجمة. والخلاصة أن معرفة اللغات في عصرنا هذا إنَّما هي بمنزلة تطعيم لأدبنا خاصة ولثقافتنا عامة»[2].

٢ ــ اهتمام شفيق جبري بالمناهج النقدية الفرنسية التقليدية التي كانت سائدة في عصره، فهو يُقيم أهمية كبرى لمعرفة العصر الذي عاش فيه الشاعر وبيئته قبل الدخول إلى دراسة حياته وشعره، لأن تلك المعرفة تساعد ــ حسب وجهة نظره ــ على إضاءة جوانب كثيرة من حياته وشعره قد تظلّ مظلمة من دونها، فيقول: «المصادر الأدبية تدلكم على آثار العصر والبيئة فيها أو تنبّهكم على آثارها في هذا العصر وفي هذه البيئة، وهذا معناه أنَّه لابدّ لنا من معرفة العصر الذي نحاول درس شاعر من شعرائه، فلابدّ لنا من معرفة مصطلحات هذا العصر والأفكار التي ولّدها هذا الشاعر في عصره والعواطف التي أيقظها، فإذا كنَّا ندرس المتنبي ووقع نظرنا على أسلوب غريب في شعره أو على لفظ غريب، فلا يصحّ أن نجزم ونقطع قبل أن يتحقّق عندنا أنّ هذا الأسلوب غريب قياساً إلى عصر المتنبي إذ إنَّه قد يكون غريباً في عصرنا ومأنوساً في عصر أبي الطيّب»[3]، ومع ذلك فإنّه ــ بناء على مقولة الذوق الأدبي عند لانسون ــ ظلّ جبري موزّعاً بين المنهج

(١) أنا والنثر، ص ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣) المتنبي مالئ الدنيا، ص ١١.

والنَّص، والمنهج وحده غير كاف للدخول إلى النصَّ، بل هو يقدّم الذوق على المناهج والقواعد العلمية، ويؤكّد ما ذهب إليه لانسون من أن المنهج لا يتعارض مع الذوق الأدبي، وهكذا تكون الدراسة الأدبية موزّعة بين طرفين: المنهج العام الذي لابدّ منه في أيّ دراسة، وذوق الدارس وأسلوبه، وهذا ما يعزّز الخصوصية في الدراسة، وينقل عن لانسون: «إذا حاولت أن أتصوّر خصائص المؤلفات وطبائع أصحابها امتنعت عن تلخيص آراء من أولعت بهم من الأساتذة في هذه المؤلفات أشباه «تين» و«سانتبوف» و«غاستون باري» و«برونتير»، فالأولى لي وأنا أخوض في موضوع ليس فيه حقيقة مبنية على أصول مستندة إلى عقل أن ألخّص ما أنشأته فيّ قراءة هذه المؤلفات من الانفعالات وما أخطرته ببالي من الآراء وما اهتديت إليه من صيغ فكر المؤلف وعاطفته، وعلى هذه الصورة وحدها تكون الدراسة صادقة فيها روح، إذ إنّه لا يستطيع أحد أن يستميل غيره إلى الأمور التي يخوض فيها إلا إذا استعان على ذلك بالذوق الذي ذاقه هو نفسه في هذه الأمور».(1)

٣ـ إشكالية تطبيق النظريات الأدبية الفرنسية المعاصرة على الأدب العربي، فقد طرح جبري في بداية محاضراته أن الأدب ألهية، وهذا ما كان معروفاً في بعض المذاهب الأدبية في فرنسا، كالبرناسية ومدرسة الفنّ للفنّ، ولكنّ الوضع في البلاد العربية مختلف كل الاختلاف عمّا عليه في فرنسا أو سواها من الدول الأوروبية المتقدمة، وقد وصل الفرنسيون في بعض مدارسهم إلى الترف الفكري والثقافي نتيجة للتطور المستمر، في حين كان الأدب العربي ــ على رأي جبري نفسه ــ يعاني التخلف والجمود، فهو بحاجة إلى إحياء أكثر مما هو بحاجة إلى ترف وجماليات، ثمّ إن زمن إلقاء المحاضرات (١٩٢٩ ــ ١٩٣٠) كان زمن المقاومة الوطنية للاستعمار الفرنسي في سورية، فإذا كان المناخ الأدبي في فرنسا يتلاءم مع طروحات هذه المذاهب الأدبية فإنّ المناخ الأدبي في سورية يختلف عن ذلك في عصر الشهداء والمقاومة، إذ ينبغي أن يكون الأدب سلاحاً موجهاً ضد المستعمر، وهذا ما يجده المرء في شعر جبري نفسه(2).

---

(١) المتنبي مالي والدنيا، ص ١٢، والمقبوس مترجم، وهو في Histoire de la littérature, P.X

(٢) يعج ديوان شفيق جبري (نوح العندليب) بقصائد النضال في سبيل الحرية والوطنية والقومية والمناسبات العامة، وهو لا يختلف عن معاصريه من شعراء الشام في هذا الاتجاه.. انظر:

ـ الشعراء الأعلام في سورية، د. سامي الدهان، دار الأنوار، بيروت، ط٢، ١٩٦٨.

ـ شاعر الشام شفيق جبري بين التراث العربي والإبداع الفني، د. عبد الفتاح عفيفي، القاهرة ١٤٠٦هـ

مجلة الثقافة السورية، عدد خاص عن شفيق جبري، كانون الثاني ١٩٨٩.

ثانياً: دراسة المتنبي وشعره:

تتضمن هذه الدراسة خمسة عشر مبحثاً يتناول في الأول منها حياة المتنبي من خلال المصادر القديمة، وهي من وجهة نظره ناقصة، ولا تقدّم للقارئ صورة صادقة وكاملة ودقيقة، وحجّته في ذلك أن «أدبنا في القديم لا يزال فوضى ينقصه كثير من الترتيب»[1]، ويتحدث في المبحث الثاني عن الكوفة وطن المتنبي ومسقط رأسه، ويأخذ عليه أنه لم يتغنَّ بالتربة التي أنبتته وبالهواء الذي شمَّه وبالظلال التي أظلّته[2]، ويعود في المبحث الثالث إلى نسبة العربي العريق، ووقف في المبحث الثالث عند عروبيّته، وذهب إلى أنه كان يفاخر بكل شيء عربي، وكذا فعل في المبحث الخامس، وتوقّف في السادس عند أثر البداوة في شعره وشخصيته، «وكانت صور البادية ترجع إلى ذهنه من حين إلى آخر فلست أعرف شاعراً أعند من المتنبي في الحرص على آثار تربيته الأولى»[3] وتناول في المبحث السابع ما قيل عن نبوة المتنبي، لينتقل في الثامن إلى فقره في بداياته، ثمّ تحسّن حالته المادية، ليكثر خصومه وحسّاده، ويصل إلى حياة المتنبي في مصر في المبحث التاسع، وينتقل في العاشر إلى الحديث عن أخلاقه وصفاته، ويتجلّى في هذا المبحث إعجاب جبري بشخصية المتنبي ودفاعه المستميت عنه، فهو يقول مثلاً عن صلة شاعره بسيف الدولة:

«ومن الذي يحقّ له أن يلجأ إلى المنّة أسيف الدولة أم المتنبي؟ أفكان سيف الدولة لولا أبو الطيب يخلد هذا الخلود على شبيبة الزمان وعلى هرمه؟ فالمتنبي لم يسئ إلى سيف الدولة وإنّما سيف الدولة هو الذي بدأ بالإساءة»[4]، ثمَّ توقّف بعد ذلك عند بيت المتنبي في هجاء كافور:

أَمَيْنـــاً وإخلافــاً وغَـــدْراً وخِسَّـــةً ... وجُبْناً أَشَخْصاً لُحْتَ لي أم مَخَازِيَــا؟[5]

فقال في تسويغ هذا الهجاء المرّ: «لم يتزيّد المتنبي في هذا الهجو، رمى كافوراً بالكذب وقد كذب عليه، ورماه بالإخلاف وقد أخلف وعده، ورماه بالغدر وقد غدر به فأراد قتله، ورماه بالجبن وقد كان يخافه إذ ولاّه»[6]، ووصل في المبحث الحادي عشر إلى إحساس المتنبي، فتحدّث عن غزله، فإذا هو نسيب تقليدي اقتضته القصيدة، ودليله أن قلب المتنبي

(١) المتنبي مالئ الدنيا، ص ٥٩.
(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٥) شرح ديوان المتنبي، ٤/ ٤٣٢.
(٦) المتنبي مالئ الدنيا، ص ١٤٦.

لا يعرف العشق لأنّ الهوى عاجز عن إذلاله، فقال: «ولكنّي لا أجد في هذا النسيب شيئاً من الحقيقة فلست أرى خيال روح يذلّلها الهوى، وإنّما أرى فناً يستخدمه صاحبه في تمهيد السبيل إلى المدح، والهوى الصحيح لا كلفة فيه، فإذا ظهرت الكلفة عليه ذهب أثره»[1]، ولكنه في المبحث الثاني عشر «روح المتنبي» يقع في التناقض مع المبحث السابق من حيث يدري أو لا يدري، فيرى أنّ روح المتنبي تجلّت في شعره، وأهمّ صفاتها عزّة النفس والرجولية، فيقول: «في شعر أبي الطيّب رجولية تفيض في كلّ جنبة من جنبات هذا الشعر المنيع، وما هذه الرجولية إلاّ صورة روحه»[2]، وهنا كان عليه أن يتوقّف ليدرك أن غزل المتنبي يصدر عن هذه الرجولية التي اتصف بها، ومن غير الجائز ولا المعقول أن ننفي الحبّ من قلب الشاعر إذا لم يكن ذليلاً مهاناً، وهذا ما أوقع الباحث في التناقض والبلبلة.. وكان عليه أن يتساءل: هل يُعقل أن يكون شاعر بمنزلة المتنبي خليّ البال فارغ الفؤاد؟ صحيح أن المتنبي لم يفرد لموضوع الغزل قصائد كاملة كما هي الحال عند شعراء الغزل، وذلك لأنّ الأيام لم تترك له فرصة لأن يتطلّع كثيراً إلى المرأة، فقد كان في حرب متواصلة مع زمنه، ولكنْ ليس من الصحيح أن غزل المتنبي تقليدي كلّه، وقد تغزل بالأعرابيات وسواهن، وفي بعض مقدمات قصائده غزل صريح ربما لا نجد مثيلاً له عند شعراء الغزل أنفسهم، ونكتفي من ذلك كلّه بهذه الأبيات القليلة:

فما أَمُرُّ بِرَسْمٍ لا أُسَائِلُه ... ولا بِذَاتِ خِمَارٍ لا تُرِيقُ دمي

تَنَفَّسَتْ عن وفاءٍ غيرِ مُنْصَدِعٍ ... يومَ الرحيلِ وشَعْبٍ غيرِ مُلْتَئِمِ

قَبَّلْتُها ودُمُوعي مَزْجُ أَدْمُعِها ... وقَبَّلَتْني على خَوْفٍ فماً لِفَمِ

فَذُقْتُ ماءَ حَيَاةٍ من مُقَبَّلِها ... لو صَابَ تُرْباً لأحيا سالفَ الأُمَمِ[3]

ثم تناول الكاتب في المبحث الثالث عشر فلسفة المتنبي، وهي ملائمة لروحه وشخصيته، ليتوقف بعد ذلك عند المبحثين اللذين أضافهما إلى المحاضرات، وهما عبقرية المتنبي التي تجلّت في وصف المعارك، ليقول:

«ولستُ أظنّ أنّ في شعراء العرب شاعراً يعلو أبا الطيّب في هذا المذهب»[1]، وتوقف في المبحث الأخير عند لغته وتأثره بأبي تمام والبحتري وأبي نواس، كما وقف عند مطالعه الجيدة وسواها.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٣.

(٣) شرح ديوان المتنبي، ٤/ ١٥٣ ـ ١٥٤.

يلاحظ على هذا القسم الطويل أمران خاصّان به، وهما:

١ـ إعجاب الكاتب بشاعره إلى حدّ الانبهار، وهو يستميتُ في الدفاع عنه، وكأنّه يدافع عن حقّ شخصيّ، وقد نسي جبري أنَّه في بحث أكاديمي ينبغي أن يكون فيه محايداً وموضوعياً، وإذا اقتنع القارئ بدفع تهمة الشعوبية عن المتنبي في أماديحه لبعض الأعاجم، ولا سيّما أنّه الشاعر العربي الذي تجلّت في شعره نزعة قومية عربية طاغية، فإنَّ هذا القارئ ربما لا يقتنع بدفاع جبري عن تهمة البخل عند المتنبي حين ذهب إلى أنه «كان مقتصداً، ولم يكن بخيلاً، والفرق بين البخل وبين الاقتصاد ظاهر»[٢]، ولكن القارئ يشعر منذ الصفحات الأولى بأن الكتاب رسالة دفاع عن هذا الشاعر، وكأنّه كتب للردّ على ما جاء في بعض صفحات كتاب «أبو الطيب المتنبي» ١٩٢١ لمحمد كمال حلمي بك، والغريب العجيب أن الباحث جبريّاً يشير إلى عنوان الكتاب وزمن إصداره ومكانه من دون أن يُسَمّي صاحبه، فيقول: «صاحب كتاب أبي الطيب المتنبي الذي نشر كتابه في مصر من تسع سنين»[٣]، فهل كان ذلك ترفّعاً عن ذكر الرجل، وهو حقوقي بارز أو غضباً عليه لأنّه جرّد شاعره من الصفات الأخلاقية الرفيعة، فهو صغير في أخلاقه، متقلّب في أحواله، لا يعرف العفو والمسامحة، فاحش في هجائه، ملحف في الطلب، ينسى الجميل، بخيل، مغرور، متكبّر[٤]، وهو يعيد ذلك كله إلى ضعة أصله وطبقته، فيقول: «الظاهر أن أبا الطيب قد تلقى هذا الخلق وراثة عن أصوله، وقد تقدّم القول بأنَّ شاعرنا وضيع الأصل، فالراجح أنّه تلقّى خلقه من منبته، وإذا كان أبوه سقّاء، فالوسط الذي نشأ فيه وسط حقير بالطبع، تشوبه سفالات الطبقة المنحطة، وتحيط به نقائص طائفة معيّنة من الناس»[٥].

٢ـ قصور في المعالجة والوصول إلى رأي قاطع أحياناً، فقد طرح جبري في المحاضرة العاشرة «وطن المتنبي» مشكلة انتهى فيها إلى رأي غير دقيق وغير مقنع وهو أن الشاعر كان جوّاب آفاق، فلم تشتد ألفته لوطنه، وكان إذا نزل منزلاً وكرّمه أهل هذا المنزل استطابه ذلك فلم يحنّ إلى ربعه[٦]، والغريب العجيب أنه يوقع نفسه في التناقض في المحاضرة الثالثة حين تصدّى للدفاع عن وطنية المتنبي، وهو يرد على صاحب كتاب «أبو

---

(١) المتنبي مالئ الدنيا، ص ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٤) انظر: أبو الطيب المتنبي، ص ١٠٩ ــ ١٥٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٥٨ ــ ١٥٩.

(٦) المتنبي مالئ الدنيا، ص ٦٩.

الطيب المتنبي» فيقول: «فكان يجب على الذين نفوا عنه التعصب لبلده أن ينظروا إليه من النواحي كلّها، من ناحية حنينه إلى تربته، ومن ناحية اضطرابه في هذا الحنين حتى يكون حكمهم صادقاً إلا أنّهم لم ينظروا إليه إلاّ من ناحية واحدة، فأشاروا إلى الأبيات التي دلّت على اضطرابه في الحنين إلى الوطن، وسكتوا عن الأبيات التي تضمنت حنينه إليه فإمّا أن يكونوا متحاملين على المتنبي، وإمّا أنّهم لم يقرؤوا ديوانه كلّه، والأمر الثاني أغرب فكيف يؤلفون في هذا العصر كتاباً في شاعر من الشعراء ولا يقرؤون شعره كلّه؟»[1].

وعندي أنَّ جبريّاً أجاد في المبحثين اللذين عقدهما للحديث عن عروبية المتنبي وردّ تهمة الشعوبية عنه، وكان ينبغي له أن يتنبه على ظاهرة مهمة، وهي أنَّ مفهوم الوطن عنده مساوٍ لمفهوم القومية، فلم يشعر المتنبي وهو في حلب أو دمشق أو الرملة بأنّه بعيد عن وطنه، ولكنه شعر بهذه الغربة حين وجد نفسه في أرض ليست عربية وبين أناس لا ينتمي إليهم، فقال:

ولكِنَّ الفتى العَرَبيَّ فيها غَريبُ الوَجْهِ واليدِ واللسَانِ[2]

وبعيداً عن التقريظات التي أوردها جبري عن كتابه «المتنبي» في حواشي الفصل الذي عقده حول محاضراته عن المتنبي[3]، وهي تقريظات صحفية خالصة كتبها بعض أصدقائه ومعارفه، فإن المرء يتعجّب أشدّ التعجب من أن يؤلف كتاباً أكاديمياً، وهو بعيد كلّ البعد عن أبسط القواعد الأكاديمية، وهي التوثيق، ثمَّ إذا أشار إلى كتاب ما فإنّه لا يسلك طريقة واحدة في منهجه، فهو يشير أحياناً إلى أنّه يرجع إلى «البيان والتبيين» أو «العمدة»، ولكنه يتوقف عند ذلك، فلا يشير إلى الطبعة أو مكان النشر أو الصفحات، ثمّ إن الكتاب يخلو من فهرس للمصادر والمراجع، وهو يذكر أحياناً رقم الصفحة، ويكتفي في معظم الأحيان بذكر الكاتب والكتاب في المتن، ولذلك لم يرَ بلا شير في هذا الكتاب أيّ تقدّم يذكر في الدراسات التي تناولت حياة المتنبي وشعره، فهو «تحت مظهر موضوعي وعلمي، عرض كامل للبواعث الواضحة أو الغامضة والمقبولة دون تمحيص أو بعد التدقيق التي وجدها جيل الشرقيين الذين ولدوا في أواخر القرن التاسع عشر لتسويغ إعجابهم بأبي الطيب»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٢) شرح ديوان المتنبي، ٤/ ٣٨٤.
(٣) انظر: أنا والنثر، ص ٧٠ ــ ٨٠.
(٤) أبو الطيب المتنبي، تر. د. إبراهيم الكيلاني، ص ٣٦.

إن قراءة جبري تنمّ على إعجاب شديد بشخصية المتنبي وشعره، وكأنه في موقع الدفاع عنه، وإن استعارته لعبارة «مالئ الدنيا وشاغل الناس» التي رفعها أنصار المتنبي في القديم تجعله واحداً ينضمّ إلى صفوفهم ويقاتل خصوم المتنبي بسيوفهم. وبعد فإن هذا الكتاب يظلّ من أهمّ الكتب التي صدرت عن المتنبي، وخاصة إذا وضعنا في الحسبان أمرين: الأول زمن قراءة المتنبي (١٩٢٩ ــ ١٩٣٠)، وهو زمن مبكّر نسبياً، والثاني الهدف من هذه المحاضرات، وهو تدريسي، فالقارئ المفترض طالب جامعي.

المصادر والمراجع:

١ـ أبو هيف، د. عبد الله: قناع المتنبي في الشعر الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

٢ـ بلاشير، د.ر. أبو الطيب المتنبي، تر.د. إبراهيم الكيلاني، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٢.

٣ـ جبري، شفيق: أنا والنثر، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة ١٩٦٠.

٤ـ جبري، شفيق: المتنبي مالئ الدنيا وشاغل الناس، دمشق، مكتبة الشرق، مطبعة ابن زيدون، ١٩٣٠.

٥ـ جبري، شفيق: نوح العندليب، شرحه وأشرف على طباعته قدري الحكيم، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٤.

٦ـ الدهان، د. سامي: الشعراء الأعلام في سورية بيروت، دار الأنوار، ط٢، ١٩٦٨.

٧ـ عفيفي، د. عبد الفتاح: شاعر الشام شفيق جبري بين التراث العربي والإبداع الفني، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ

٨ـ فتوح، عيسى: شموع في الضباب: من أعلام الأدب الحديث في سورية، والمهجر، بيروت، دمشق، المنارة، ط١ ١٩٩٢.

٩ـ كمال حلمي بك، محمد: أبو الطيب المتنبي: حياته وخلقه وشعره وأسلوبه، دمشق، مكتبة سعد الدين، ط٢، ١٩٨٦ (راجع الطبعة علي أبو زيد).

١٠ـ المتنبي: شرح ديوان المتنبي (البرقوقي)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٠.

١١ـ الموسى، د.خليل: جماليات القصيدة في شعر أبي الطيب المتنبي، دمشق، دار بعل، ط١ ٢٠٠٦.

١٢ـ Lanson, Gustave: histoire de la littérature française, ١٢éd. ١٩١٢.

أبو عُمَرَ الجَرميّ(*): نثار من أخباره وملامح مذهبه النحويّ

د. وليد محمد السراقبيّ(**)

مقدّمة

إنه صالح بن إسحاقٍ، يكنى أبا عمر، ونسبته إلى جَرْم[١] بن ربَّان[٢] من قُضَاعة[٣]. وقيل: هو مولى لبَجيلة[٤]، وإنما قيل له: الجرمي لنـزوله في جرم[٥].

وجرم بطون عدة، منها: جرم بن ربّان بن عمران بن إلحاف من قضاعة. وجرم بن علقة ابن أنمار من بجيلة، وجرم بن شعل بن معاوية من عاملة، وفي طيِّئ جرم، وهو ثعلبة بن عمرو بن الغوث[٦].

(*) هذه الصفحات جزء من دراسة عن أبي عمر الجرمي، وفق منهج يختلف كل الاختلاف عما درج عليه الدارسون، وسترى النور قريباً، إن شاء الله تعالى.

(**) كلية الآداب الثانية، حماة.

(١) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، وتاريخ العلماء النحويين: ٧٢، والأنساب ١: ٤٠٥، ومعجم الأدباء ١٤٤٢ - ١٤٤٣، واللباب ١: ٢٧٣، وبغية الوعاة ٢: ٨.

(٢) في البغية: ((زَبّان))، وفي غيرها: ((ريّان))، وهو تصحيف. مختلف القبائل: ٦٠، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم: ٤٥١. والاشتقاق ٥٣٦. والمزهر ٢: ٤٤٥.

(٣) تاريخ العلماء النحويين: ٧٢، والأنساب ١: ٤٠٤، وبغية الوعاة ٢: ٨.

(٤) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، والأنساب ١: ٤٠٥، واللباب ١: ٢٧٣.

(٥) اللباب ١: ٢٧٣، والأنساب ١: ٤٠٥.

(٦) اللباب ١: ٢٧٣، والأنساب ١: ٤٠٥، وشذرات الذهب ٣: ١١٦.

لقب الجرمي بأكثر من لقب، فقد نقل ابن درستويه[١] والصفدي[٢] أنه لقب بـ ((الكلب))، وبـ ((النبّاح)) وتابعهما السيوطيُّ[٣] في ذلك، فنقل أنَّ أبا زيد الأنصاري – وكان الجرميّ أحد رواد حلقته – كان يلقب تلاميذه وأنه لقب الجرميَّ بـ ((الكلب)).

وتفرَّد الصفديُّ بذكر لقب آخر للجرميّ، فذكر أنه ((كان يلقَّبُ بالمهارش[٤])). ولا تختلف تعليلات هذه الألقاب من حيث الجوهر -وإن اختلفت الصيغ- فقد علَّل الصفديُّ تلقيبه بالكلب والنبَّاح، بأنه كان يختلف إلى أستاذه أبي زيد فيناظره ويصايحه[٥].

وعلَّل السيوطي[٦] ذلك بكثرة جدل الجرميِّ واحمرار عينيه عند الجدل. أما اللقب الأخير فعلَّته – على ما يرويه الصفدي – أنه: ((كان لا يُرى إلا ناظراً أو مناظراً[٧])).

والذي أعتقده أنّ أبا زيد أسمى من أن يلقّب أحد تلاميذه بـ ((الكلب))، وأنّ تصحيفاً حصل في كلمة ((النبّاح))، والأصل فيها ((النبّاج)) -بالجيم- وهما بمعنى واحد، وهو الكثير الصياح والجلبة، فأضاف ابن الأنباريّ إلى ((النبّاح)) كلمة ((الكلب)) مستنتجاً ذلك من سياق الكلام، وأبو زيد والجرمي صديقان قرأا كتاب سيبويه.

تضافرت النصوص التي ترجم أصحابها للجرمي على أنه قدم بغداد ودرس فيها اللغة على أبي عبيدة معمر بن المثنى[٨] (تـ ٢٠٧ هـ)، وأبي زيد الأنصاري[٩] (تـ ٢١٥ هـ) والأصمعي[١٠] (تـ ٢١٣ هـ)، ومن في طبقتهم[١١]. واختلف إلى الأخفش ويونس[١٢] فأخذ عنهما النحو. وهذا يمكن الدارس من تقسيم أساتذة الجرمي إلى لغويين ونحاة. إلا أن النصوص كلها لا تفصح عن المدة التي قضاها في الأخذ عن كل واحد منهم، وإن كان تحليل النصوص يدفع إلى الاعتقاد أنه قضى وقتاً جيداً يأخذ عن كل واحد منهم؛ فقولهم: ((أخذ)) لا يعني بحال من الأحوال أنه مرَّ مروراً، أو أن اللقاء كان محض مصادفة.

(١) تصحيح الفصيح: ٥٠.
(٢) فوات ١٦: ٢٤٩.
(٣) إنباه الرواة: ١١٥ – ١١٦، وبغية الوعاة ٢: ٨.
(٤) فوات الوفيات ١٦: ٢٤٩.
(٥) تصحيح الفصيح: ٥٠، وفوات الوفيات ١٦: ٢٤٩، والمزهر ٢: ٤٢٨.
(٦) بغية الوعاة ٢: ٨.
(٧) فوات الوفيات ١٦: ٢٤٩.
(٨) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، ومعجم الأدباء: ٩٣١، والأنساب ١: ٤٠٥، وبغية الوعاة ٢: ٨.
(٩) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، وبغية الوعاة ٢: ٨.
(١٠) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، وتاريخ العلماء النحويين: ٧٢، والأنساب ١: ٤٠٥، واللباب ١: ٢٧٣.
(١١) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، والأنساب ١: ٤٠٥، وبغية الوعاة ٢: ٨.
(١٢) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، وتاريخ العلماء النحويين: ٧٢، والأنساب ١: ٤٠٥، واللباب ١: ٢٧٣.

وأما قولهم: ((اختلف)) فيوحي بالتردد على حلقات الأخفش ويونس يأخذ النحو عنهما. ولكن الأقدار لم تسنح للجرمي بلقاء سيبويه[١]، لكنه أدرك من أخذ عنه سيبويه، يروي ابن ولاد عن أبيه أنه قال: ((سمعت المبرد يقول: قد أدرك أبو عمر من أخذ عن سيبويه، واختلف إلى حلقة يونس)).

قرأ الجرمي كتاب سيبويه على الأخفش (تـ ٢١٠ هـ)، واحتل الكتاب في نفسه منــزلة رفيعة، فأقرأه الآخرين كالمازني (تـ ٢٣٠هـ) والمبرد (تـ ٢٨٦ هـ). وكان هذا التصدر لركوب البحر دليلاً على اقتدار أبي عمر الجرمي على الغوص على المعاني، وتتبع الفكرة المستترة إلا على طالبها بحق.

وهذه المكانة التي تبوأها الكتاب في نفس الجرمي حدت به إلى جعل الأقيسة النحوية المنتشرة فيه تكأة لأقيسة الفقه التي قد تعرض للجرمي. وفي ذلك يروي أبو جعفر النحاس أنه سمع أبا بكر بن شقير (تـ ٣١٧ هـ) يقول: ((حدَّثني أبو جعفر الطبري (تـ ٣١٠ هـ) قال: سمعت الجرمي يقول: أنا منذ ثلاثون أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه، قال: فحدَّثت به محمد ابن يزيد على وجه التعجّب والإنكار فقال: أنا سمعت الجرميَّ يقول هذا، وأومأ بيديه إلى أذنيه)) ومراده من ذلك التدليل على أن سيبويه – على أنه تكلم في النحو – نبَّه في كتابه على مرامي العرب ومقاصدها، وأساليب تصرّفاتها في ألفاظها ومعانيها، فلم يكن قاصراً على مجرد ذكر رفع الفاعل ونصب المفعول، بل بيَّن في كل باب ما هو لائق به، ففيه من علم المعاني والبيان، وأنحاء تصرفات العرب في ألفاظها ومعانيها المباحث الكثيرة.

ولعلّ هذا راجع إلى أن الجرمي كان محدِّثاً من أهل البصرة، فلما أتقن الكتاب قراءة وفهماً وغوصاً على المعاني، فقه الحديث من جراء فقهه كتاب سيبويه؛ لأنَّ الكتاب يعلّم قارئه حسن المقايسة وحسن التفتيش.

وكان الجرمي والمازني وراء انتشار كتاب سيبويه؛ فقد روى صاحب نزهة الألباء أنَّ أبا الحسن الأخفش لـمّا رأى تفرّد كتاب سيبويه في حسنه وصحّته وجمعه أصول النحو وفروعه استحسنه استحساناً كبيراً، فتوهم الجرميّ والمازني – وكانا رفيقين – أن أبا الحسن الأخفش قد همَّ أن يدّعي الكتاب لنفسه، فتشاورا في شأن إظهاره للناس ومنع الأخفش من ادعائه، فقال له: نقرأه عليه، فإذا قرأناه أظهرناه وأشعْنا أنه لسيبويه فلا يمكنه أن يدّعيه. وكان الجرميّ موسراً والمازني معسراً، فأرغب الجرميّ الأخفش وبذل له شيئاً من المال على أن يقرئه وأبا عثمان الكتاب، فأجابهما إلى ذلك وأخذا في قراءة الكتاب عليه فأظهراه للناس، فكانا السبب في انتشار الكتاب، ولم يُسند كتاب سيبويه إليه إلا بطريق الأخفش، فإن كل الطرق تستند إليه[٢].

---

(١) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، وتاريخ العلماء النحويين: ٧٢، والأنساب ١: ٤٠٥، واللباب ١: ٢٧٣.

(٢) نزهة الألباء: ١٣٣ – ١٣٤.

ويُروى أنّ المازنيّ قرأ أكثر الكتاب على الأخفش، ثم كمّله على الجرمي[١]. ونقل آشي في ((برنامجه)) أنهما – يعني الجرميَّ والمازني – قالا: ((قرأناه على أبي الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي، عرف بالأخفش[٢])).

أما الذين أخذوا عن الجرميّ، فمنهم:

١ـ التوَّزيّ: هو عبد الله بن محمد بن هارون، أبو محمد، ينسب إلى (توَّز)[٣] من بلاد الهند مما يلي فارس، قرأ على الجرميّ[٤] كتاب سيبويه، وتوفي سنة (٢٣٠ هـ)[٥].

٢ـ الزيادي، أبو إسحاق: جاء إلى الجرمي راغباً في قراءة الكتاب عليه فوجد المازني يقرؤه عليه أيضاً وقد وصل الجرميّ إلى باب (ما يرتفع بين الجزمين)[٦]. ولما توفي الجرمي أكمل الزيادي قراءة الكتاب على المازني، وتوفي الزيادي سنة (٢٤٩ هـ)[٧].

٣ـ المازني، أبو عثمان: أدرك الأخفش وقرأ عليه أكثر الكتاب ثمَّ كمّله على الجرمي[٨]. روى أبو القاسم بن ولاد عن أبيه أبي الحسين أنه قال: حدَّثني أبو العبَّاس المبرّد قال: قرأ المازني كتاب سيبويه على الجرميّ من أوله إلى باب (ما يرتفع بين الجزمين)[٩] وسائل الأخفش عنه، وقرأه الجرمي على الأخفش.

٤ـ المبرِّد، أبو العبَّاس محمد بن يزيد الثمالي: ابتدأ قراءة الكتاب على الجرمي فقرأ بعضاً منه، وكمّل باقيه على المازني[١٠]. نقل ابن ولاد عن أبيه أنه قال: ((وحدَّثني المبرد قال: قرأت هذا الكتاب على الجرميّ، وبعضه على المازنيّ، ومنه ما قرأته عليهما جميعاً))[١١].

أقرَّ للجرمي المترجمون له بحسن سيرته الخلقية فما عرف عنه الطعن في غيره، فقد روي عنه قوله: ((ما رأيت فقيهاً أفصح من عبد الوارث[١] (ت ١٨٠ هـ)، وكان حمّاد بن سلمة أفصح منه))[٢].

(١) تاريخ العلماء النحويين: ٦٨.

(٢) برنامج الوادي آشي:

(٣) معجم البلدان (توّز) ٢: ٥٨.

(٤) إنباه الرواة ٢: ١٢٦، ومعجم البلدان (توّز) ٢: ٥٨.

(٥) ترجمته في: أخبار النحويين: ٨٥ – ٨٦، وطبقات النحويين: ٦٩، وإنباه الرواة ٢: ١١٢٦، ومعجم البلدان ٢: ٥٨، وبغية الوعاة: ٢٩٠.

(٦) الكتاب ٣: ٨٥ (ط. هارون).

(٧) ترجمته في: بغية الوعاة: ١٨١.

(٨) تاريخ العلماء النحويين: ٦٨.

(٩) الكتاب ٣: ٨٥ (ط. هارون)، وطبقات النحويين للزبيدي: ٨٧ – ٩٣.

(١٠) طبقات النحوين: ٥٤.

(١١) تاريخ العلماء النحويين: ٥٤، وبرنامج الوادي آشي: ٢٨٦.

وشهر بعلو كعبه في مختلف مجالات العلم لعصره، وعرف بورعه وتدينه وصحة معتقده. قال الخطيب البغدادي: ((كان فقيهاً، عالماً بالنحو واللغة ديناً ورعاً، حسن المذهب، صحيح الاعتقاد... وكان جليلاً في الحديث والأخبار))[٣] و((انتهى إليه علم النحو في زمانه))[٤] فـ ((كان رأساً في اللغة والنحو))[٥].

وعرف باتقاد الذهن وحدَّة الذكاء، والقدرة على الغوص على المعاني واستخراجها، فقال فيه المبرد: ((كان أبو عمر الجرميّ أغوص على الاستخراج من المازني، وكان المازني أحدّ منه))[٦].

وكان فيه اعتداد بسعة رواية الشعر وتشعّب المعارف، ومعرفة اللغة، وإتقان النحو، فقال فيه أبو جعفر النحّاس: ((لم يزل النحويّ منفرداً وصاحب الغريب والشعر منفرداً حتى كان أبو عمر فجمع بين الأمرين))[٧].

مذهبه النحويّ

يراد بالمذهب ((المعتقد الذي يُذهب إليه، والطريق والأصل[٨])) أي هو جملة الأصول التي يُنطلق منها في النظر إلى قضية ما، و المنهج المتبع في التفكير النظري وتطبيقه العملي على واقعة ما.

فالمذهب –إذن– إجماع بين أصحابه على الأصول العامة، من دون أن يكون ثمّة اتفاق مماثل في الفروع، وهذا ما نلاحظه كثيراً في سيرة نحاتنا؛ ذلك أن كثيراً منهم ممن سُلكوا في نطاق مذهب معيّن، يختلفون في كثير من القضايا الفرعية وقد عرفنا لدى الترجمة للجرمي أنّه معدود في أصحاب المذهب البصريّ ، فقد تلمذ على كتاب سيبويه، وأعلى قدره، وكان هو والمازني سبباً في انتشار كتاب سيبويه بين الناس ليقطعا الطريق على الأخفش في ادعائه لنفسه. وكان له ـــ على نحو ما عرفنا سابقاً ـــ أكثر من كتاب مداره كتاب سيبويه.

ويحسن بنا ـــ ونحن نريد استجلاء معالم مذهبه النحوي من جملة الآراء القليلة التي وفّقنا في جمعها ـــ أن نقف عند مواضع من خلافاته النحوية مع أعلام النحاة من بصريين وكوفيين، كالخليل، وسيبويه، والفراء، والأخفش.

---

(١) تهذيب التهذيب ٦: ٤٤١.

(٢) نزهة الألباء: ٤١، ومعجم ادباء: ١٢٠٠.

(٣) تاريخ بغداد ٩: ٣١٤، وانظر: الأنساب ١: ٤٠٥، وشذرات الذهب ٣: ١١٥ – ١١٦، وبغية الوعاة ٢: ٨.

(٤) بغية الوعاة ٢: ٨.

(٥) شذرات الذهب ٣: ١١٥ – ١١٦.

(٦) أخبار النحويين البصريين: ٥٦.

(٧) عمدة الكتاب: ٤٩.

(٨) الكليات ٤: ٢٩٦.

الخليل:

ذهب الخليل – ووافقه سيبويه و المازني – إلى جواز تنوين المنادى المبني مع إبقاء على الضم فيه، نحو قول الشاعر:

سلامُ الله يا مطرٌ عليها   و ليس عليك يا مطرُ السّلامُ،

وخالفهم الجرمي[1] و اختار النصب فيه ردّاً إلى الأصل، قياساً على ردِّ الاسم الممنوع من الصرف إلى الكسر عند تنوينه في الضرورة.

و ذهب الخليل – ووافقه سيبويه و الكسائي و هشام الضرير – إلى جواز النصب في الاسم المعطوف على الخبر مع نصب الخبر، فأجازوا أن يقال: ما زيدٌ قائماً ولا عمرو ذاهباً. وخالفهم الجرميّ فذهب إلى أن أكثر العرب يرفع المعطوف فيقول: ما زيدٌ قائماً ولا عمرو ذاهبٌ[٢].

و أجاز الخليل والبصريون إعمال الفعل الثاني وإهمال الأول في مسألة التنازع واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: (آتوني أُفرغْ عليه قِطْراً) [الكهف: ٩٦] وخالفهم الجرمي فمنع إعمال الثاني وإهمال الأول إلا فيما كان مستعملاً بحرف عطف، وخرَّج قول الشاعر:

عَوِّد أن تنطق بالحق شفتاك

على التقديم و التأخير[٣].

إلا أنه وافق الخليل في اختياره الرفع في المعطوف على المنادى في قوله تعالى: (يا جبالُ أوّبي معه و الطيرُ) لكنه رجح النصب على الرفع.

سيبويه:

خالفه الجرميّ في مسائل عدّة ووافقه في مسائل. فقد ذهب سيبويه إلى جعل الاسم المرفوع بعد (إذا) الشرطية فاعلاً لفعل محذوف، أو مبتدأ. وخالفه الجرميّ ولم يجوّز غير الابتداء[٤].

ومنع سيبويه أن تكون (كيف) حرفاً جازماً، إلا أن الجرميّ أجاز الجزم بها بشرط اقترانها بـ (ما). وهو هنا يخالف البصريين الذين منعوا الجزم بها مقترن وغير مقترنة، لعدم السماع بها في سعة الكلام. ويخالف كذلك الكوفيين وقطرباً؛ فقد ذهبوا إلى جواز الجزم بها مطلقاً[٥].

---

(١) شرح الأشموني ٣: ١٤٥، وخزانة الأدب ٢: ١١٥.

(٢) الارتشاف: ١٢٨٩.

(٣) المسائل البصريات: ٩١٩ – ٩٢٠.

(٤) الإيضاح في شرح المفصّل ١: ١٧٦.

(٥) المسائل البصريات: ٣٤٦، ومغني اللبيب: ٢٧١ بلا نسبة.

و جعل سيبويه (خلا)، و(عدا) فعلين لا يجوز فيما بعدهما غير النصب فخالفه الجرميّ فأجاز الجر بهما، فلم يمنع من أن يقال (خلا زيداً) بجرِّ زيد. وقد وافقه كل من الكسائي، وأبي علي الفارسي، والربعي، وابن جني.

وقد ردَّ أبو حيان الأندلسي عليهما وجعل ذلك فاسداً في القياس لأنَّ الموضع ليس من مواضع زيادة (ما)، ووافقه ابن هشام في ذلك وجعله سماعاً شاذاً يحفظ ولا يُقاس عليه[1].

وأعرب سيبويه (قضَّهم) من قولهم: ((جاؤوا قضَّهم بقضيضهم))حالاً، فخالفه الجرمي فأجاز فيها وجهاً آخر غير النص على الحالية، وهو الرفع على الابتداء، واحتجَّ لذلك بكثرة هذا الأسلوب فقال: ((و كلاهما جيدان كثيران))[2].

وذهب سيبويه وجمهور البصريين إلى جواز مجيء المفعول لأجله معرَّفاً بالألف و اللام أو الإضافة، وخالفهم الجرمي، فذهب إلى أن شرطه التنكير، وما جاء معرفاً بـــ (الـــ) فـــ (ألـــ) فيه زائدة.

وأجاز سيبويه في قولهم: (دخلوا الأوّلَ فالأوّلَ) وجهاً واحداً وهو النصب على الحالية في (الأوّل). وخالفه الجرمي فأجاز النصب على الحالية و الرفع على البدلية على معنى (ليدخل الأوّلُ فالأوّلُ)، أي (ادخلوا الأولُ فالأولُ)[3].

و لكنه وافقه في مسائل أخرى. فقد أجاز سيبويه أن يكون صاحب الحال نكرة، فوافقه الجرمي[4] على ذلك مستدلاً بقوله تعالى: (و إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون).

وذهب سيبويه إلى أن الضمة في (غيرُ)ضمَّة بناء ، ووافقه الجرمي و المبرد وأكثر المتأخرين[5] ورأى سيبويه أن (زيداً) من قولهم: ((أقلّ رجل يقول ذاك إ لاّ زيدٌ)) مرفوع على البدلية؛ لأنه في معنى النفي. ووافقه الجرمي و اعتلّ لذلك بأنَّ (أقلّ) مستعمل استعمال النفي وقائم مقامه، و لولا ذلك لم تجز البدلية؛ لأن البدل في الايجاب غير جائز[6].

الفراء (ت ٢٠٧هـ):

وافق الفراء الجمهور والكسائي فمنع نصب خبر(ما) مقدّماً على اسمها، وخالفه الجرمي واعتلّ لذلك بلغيَّة لبعض العرب، وهي قولهم: (ما مسيئاً مَنْ أعتب)[7].

(١) الجنى الداني: ٤٦٢، ومغني اللبيب: ١٧٩.
(٢) المسائل البصريات: ٤٢٧ – ٤٢٩.
(٣) المسائل المنثورة: ٣٨.
(٤) المسائل المنثورة: ٣٨.
(٥) المقتضب ٤: ٤٢٩، وشرح التسهيل ٢: ٣١٧، والارتشاف: ١٥٤٩.
(٦) المسائل المنثورة: ٦٠.
(٧) المقتضب ٤: ١٩٠، والمساعد ١: ٢٨٠.

وذهب الفراء إلى أن الحال في قولهم: (ضَربي زيداً قائماً) هي الخبر وليست سادة مسدَّه، وهو رأي الكسائي وهشام وابن كيسان. وخالفهم الجرمي فذهب إلى أن الحال سادَّة مسدَّ الخبر وليست خبراً، فقاس ذلك على سدِّ الظروف مسدَّ الخبر(١).

ومنع الفراء تقديم التمييز على فعله المتصرِّف، وهو قول سيبويه وأكثر البصريين والكوفيين والأندلسيين، وخالفهم الجرمي مجيزاً ذلك، واختاره ابن مالك و أبو حيان، والسماع والقياس معهم(٢).

وجعل الفراء والكوفيون الفعل المضارع بعد الفاء منصوباً بـ الخلاف(٣). كما في يقوله تعالى: (فأفوز فوزاً عظيماً)[النساء:٧٣]. وخالفهم الجرمي وذهب إلى أن الفاء نفسها هي الناصبة(٤).

ووافق الجرميّ الفراء في إعراب (المتين)من قوله تعالى(إن الله هو الرزاقُ ذو القوة المتينُ) [الذريات:٥٨]، فجعلاه نعتاً لمحل اسم (إنَّ)، والرفع قراءة العامة، وقرأ يحيى بن وثاب – وهي قراءة شاذة – بالجر على أن يكون نعتاً لـ (القوّة)(٥). وجعلها ابن جني من باب الجرّ على الجوار(٦).

ووافق الفراء في منعه الاقتصار على الفاعل في باب (حَسِبَ)، فأنكر قراءة مَنْ قرأ قوله تعالى: (ولا تحسبنَّ الذين يفرحون بما أتوا)بالياء (يحسبنَّ)، وعلل ذلك بان الفعل عند ذلك لا يقع على شيء.

الأخفش(تـ ٢١٠ هـ).

وافق الأخفش البصريين وذهب إلى أن حركة اسم (لا)النافية للجنس، حركة بناء. وخالفه الجرمي ووافقه الزجاج والروماني، وذهبوا إلى أنها حركة إعراب.

وذهب الأخفش – ووافقه المبرد – إلى أن (أمراً) من قوله تعالى: (فيها يُفْرَق كلُّ أمر حكيم أمراً من عندنا) [الدخان:٤]. وخالفه الجرمي وجعلها حالاً من النكرة (أمرٍ حكيم) وحسَّن ذلك وصفها(٧).

(١) المساعد ١: ٢٠١، والارتشاف: ١٠٩٢، وهمع الهوامع ١: ١٠٥.
(٢) التذييل ٣ / ١١٤ / أ، وشرح لأشموني ٢: ٢٠٢، والارتشاف: ١٦٣٤.
(٣) الخلاف مصطلح كوفي، وهو من العوامل المعنوية. الإنصاف ١: ٢٤٨.
(٤) إصلاح الخلل: ٤٩، وثمار الصناعة: ٣٧٣، وشرح المفصّل ٧: ٢١.
(٥) الدر المصون ١٠: ٦٠.
(٦) المحتسب ٢:٢٨٩، وكشف المشكلات: ١٢٨١.
(٧) مشكل إعراب القرآن ٢: ٦٥٤.

وقرأ الأخفش قوله تعالى: (فلو كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس) [يونس:٩٨] بنصب (قوم) على استثناء منقطع، ذلك أن (قومَ)ليس من لفظ (قرية). وخالفه الجرمي فقرأها (إلا قوم) بالرفع على البدلية[١]. وذهب الأخفش إلى إعراب (العِراكَ)من قول الشاعر:

فأرسلها العِراكَ ولم يذدْها

مفعولاً مطلقاً. وخالفه الجرمي موافقاً سيبويه بجعلها حالاً وذلك نية طرح (الـ) التعريف[٢].

وإلى جانب ذلك كله كانت له آراؤه الّتي تفرَّد بها. إلا أن فقداننا أثراً متكاملاً من آثاره، واقتصارنا على جملة الآراء التي استطعنا جمعها – وما هي بآراءها كلها – يجعلاننا نحاذر أن ندعي شمولية الأحكام التي نطلقها، أو نظنها أحكاماً مطلقة لا تقبل الردَّ.

فمن الآراء التي تفرَّد بها الجرميّ جعله (كان) الواقعة بين (ما) التعجبية وفعل التعجّب فعلاً ناقصاً، وهو في ذلك يخالف السيرافيَّ الذي يجعلها كان التامة وهي زائدة عنده، وفاعلها ضمير المصدر الدال عليه الفعل (كان). ويخالف كذلك أكثر الكوفيين والبصريين الذين ذهبوا إلى أنها زائدة وليس لها اسم ولا خبر[٣].

ومنها أيضاً إجازته الابتداء بالنكرة في بابَيْ (كان) و (إنّ)[٤]، وذهابه إلى أن الحال تسدّ مسدَّ الخبر قياساً على سدِّ الظرف مسدَّ الخبر، فبين الحال والظروف شبه في الاستعمال، فكلاهما فضلة. وبهذا الرأي أخذ أبو الحسن الأخفش، وابن كيسان، والأعلم، وابن هشام[٥].

وكذلك ذهابه إلى أنّ المبتدأ والخبر مرفوعان لتعريهما من العوامل اللفظية. وهو في ذلك يخالف سيبويه وجمهور البصريين ن والأخفش، وابن السرَّاج، والرمّاني؛ ذلك أن سيبويه وجمهور البصريين يجعلون الابتداء عاملاً معنوياً، والمبتدأ يرفع الخبر. والأخفش وابن السرَّاج والرماني، يجعلون الابتداء رافعاً للمبتدأ أو الخبر[٦].

وفي قـوله تعالى: (أيعدكم أنّكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون) [المؤمنون: ٣٥] جعل الجرميُّ (مخرجون خبر (أنَّ) الأولى، و (أنَّ) الثانية مؤكدة للأولى لطول الكلام. وهذا خلاف رأي سيبويه، والأخفش، وهشام، وأبي نزار ملك النحاة.

---

(١) معاني القرآن للأخفش: ١١٥، وكشف المشكلات١:٥٥١، وهي قراءة الجرمي ووافقه الكسائي. انظر: شواذ القراءات لابن خالويه: ٥٨، والكشاف ٢:٢٠٤، والاستغناء: ٤٦٨.

(٢) الارتشاف: ١٥٦٣.

(٣) المسائل البصريات: ١٩٤، والارتشاف: ٢٠٧٤، والتذييل ٣ / ١٨٧ / أ.

(٤) خزانة الأدب ٩: ٢٧٥.

(٥) شرح التسهيل ١: ٢٨١، والارتشاف: ١٠٩٣، وأوضح المسالك ١: ٢٠٥.

(٦) إصلاح الخلل: ١١٨ – ١١٩، وشفاء العليل ١: ٢٧٢، والمساعد ١: ٢٠٦.

ومن ذلك أيضاً ذهابه إلى أن الإتباع كلَّه شاذ[1]، وإلى عدم اقتياس جمع الجمع مطلقاً[2]، وأن اللام ليست من حروف الزيادة، وأنَّ الفعل (اطمأنَّ) أصل قائم برأسه و (طأمن) أصل قائم برأسه أيضاً.

وإذا كنا وقفنا فيما مضى من الصفحات، على بعض الآراء التي خالف فيها الجرميُّ بعض أعلام الدرس النحوي في البصرة، أو وافق فيها نحاة الكوفة، فلا يمكننا أن نخرجه من إطار المذهب البصري لنـــزجَّه في أعلام المذهب الكوفيِّ؛ ذلك أنَّ الجرميّ كان بصريًّا من رأسه إلى أخمص قدميه، يسير على نهج أهل البَصْرة، ويتهدَّى بصوى أعلامهم، ولايخرج عن سمتهم، ولا يتعدَّى أصولهم.

فإذا كان البصريون والكوفيون يأخذون بالقياس، فإنَّ الجرميَّ – كالبصريين – لا يقيس إلا على الأعم والأكثر تداولاً وشيوعاً. فبناء (افتعل) مما فاؤه ياء نحو (اليَبَس) يكون بإبدال الياء تاءً وإدغامها في تاء (افتعل) لأنَّ هذه اللغة هي الأكثر، والأقلّ إبدالها همزة، فقال في بناء اتّسر يتّسر: (وهذا أكثرُ على ألسنتهم))، ثمَّ عقَّب باللغة الأقل فقال: ((... وبعضهم يقول: ائتسروها يأتسرونها، ائتساراً، وهم مؤتسرون))[3]. وإذا كان الكوفيون يعتدّون بالشاهد الواحد فيعممون قاعدته ويطردونه ويجعلونه نصًّا يُقَاس عليه، فإنَّ الجرميَّ كالبصريين يمتنع من تعميم الظاهرة التي سمعت في بيتٍ شاذ أو نادر، فالشاذ – لديه كما هو لدى البصريين عامة – يحفظ ولا يُقَاس عليه. وقد مرَّت معنا صور كثيرة تبين عن اعتداده بكثرة السماع وتحرِّيه ذلك؛ فإذا عرض لقولهم: ((لا تدنُ من الأسد يأكلْك)) بجزم ((يأكلْك)) جعله رديئاً في القياس لعدم ورد السماع به. وما يريده بذلك أنه ليس هذا العموم والتداول اللذان يجعلانه أصلاً يُقَاس عليه.

وقد كان من أهم معالم مذهبه النحوي أمران: تنكّبه التقديرات المتعسَّفة والسير مع واقع النصوص، والتمشّي مع ظاهرها، لما في ذلك من إعنات وليٍّ عنقها لتتمشّى مع المعايير القارَّة في أذهان النحاة. فكل من (الواو) و (الفاء) و (أو) هي التي تنصب الفعل المضارع بنفسها وليس من حاجة إلى تقدير (أن) الناصبة فالفعل (أفوزَ) من قوله تعالى: (يا ليتني كنت معهم فأفوز فَوْزاً عظيماً) [النساء: ٧٣] انتصب بالفاء نفسها[4]، وهذا ينأى به عن تقدير

---

(١) التعليقة ٤: ٢٥٨.

(٢) شرح المفصّل ٥: ٧٤، والمخصّص ٤: ١١٧، والارتشاف: ٤٧٣.

(٣) الأصول ٣: ٢٦٩.

(٤) ثمار الصناعة: ٤٣٧، وشرح المفصّل ٧: ٢١. وانظر ص ٣١ – ٣٢ من البحث.

عطف مصدر مؤوّل من (أنْ) المقدَّرة وما بعدها على مصدر متوهَّم ليكون التقدير: يا ليت لي كوْناً معهم أو مصاحبتهم، وفي ذلك من الإعنات ما لا مدعاة إلى الإطالة في بيانه.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً امتناعه من إعراب الفعل المرفوع الواقع بعد (إلاّ) فاعلاً لفعل محذوف يفسِّره الفعل المذكور بعده، واقتصاره على جعله مبتدأ فحسب[1]. وفي هذا ما لا يخفى من البعد من تحكّم التقديرات المحكومة بالصناعة اللفظيّة المحضة، من دون أن يكون لها تأثير في تحقيق المقصد من هذا الأسلوب أو ذاك.

ثم الركون إلى المسموع والاقتصار عليه والبعد عن التكلُّف في إيجاد صور من الأبنية التي لم تنطق العرب بمثلها، مما غدا فيما بعد مظهراً من مظاهر الامتحان وإفحام الخَصْم، ((بما لا معنى له، ولا تتحصّل به فائدة، وما لا معنى له ساقط لا وجه للتشاغل به))[2]، و((بناء لم تبن العرب خطأ))[3]، نحو قولهم: كيف تبني من (ضرب) على وزن (فَعْلَل) ؟ وقد ردَّ الرضيُّ هذا الرأي بأن مثل هذا البناء ليس إلا للامتحان والتدريب وليس لاستعماله في الكلام فيكون إثباتاً لوضع غير ثابت[4]. ولعلّ رأي الخليل وسيبويه ومن وافقهما أكثر واقعيَّة وتمشياً مع قوانين التطوّر اللغوي ولعلّه الأوسع أفقاً، لما فيه من التمكين من استيعاب ما تفرضه به قابلات الأيّام من أبنية لم تكن مستعملة في العهود الأولى، ولم تخطر على بال أحد من أهلها.

السماع والقياس:

وقفنا من قبل على شدَّة اهتمام الجرميّ بكتاب سيبويه حتى إنه جعل مسائله النحويَّة متكأه في القياس الفقهي؛ فقد روى تلميذه الطبري (تـ ٣١٠ هـ) عنه أنه كان يقول: أنا منذ ثلاثون أُفتي الناس من كتاب سيبويه، وأكّد له المبرِّد أنه سمع ذلك بأذنيه. وهو لا يريد بذلك أن الكتاب كتاب في الفقه ن ولكنه أراد بيان أنَّ صاحبه خبر أساليب العرب وتصرّفاتها في كلامها وسبلها في الوصول إلى مقاصدها، وأنَّ قارئه يتعلَّم منه حُسْن المقايسة.

وكان الجرميّ شديد التحري للمسموع والاعتداد به، إلا أنَّ ذلك لا يمنعنا من أن نقف على اقتران القياس بالسماع لديه، فكان لا يجيز القياس إلا على ما اطّرد سماعه عن العرب، أو غدا قانوناً جامعاً يطمئن المرء فيه إلى شموله أكبر عدد من المسائل الجزئية.

---

(١) الإيضاح في شرح المفصّل ١: ١٧٦.

(٢) السيرافي النحوي: ٥٩١ – ٥٩٢.

(٣) التذييل والتكميل ٦ / ١٣٢ / ب.

(٤) شرح الشافية ٣: ٢٩٥. وانظر: ص ٣٩ من المسائل التصريفيّة.

ومن الأمثلة على ذلك اقتياسه النصب في تنوين المنادى المبني ردّاً للأصل، على ردِّ الممنوع من الصَّرْف إلى الكسر عند تنوينه في الضرورة(١). واستدلَّ على ذلك بقول الشاعر(٢):

ضـــربت صـــدرَها إلـــيَّ وقالـــت يـــا عـــديَّاً لقـــد وقتْـــك الأواقـــي

وأجاز الجرميّ مجيء فاعل (نعم) اسماً علماً أو مضافاً إلى علم، فأجاز أنْ يقال: نِعْم عبدُ الله زيدٌ، على أنَّ (عبد الله) فاعل نعم، وهو معرَّف بالإضافة إلى معرفة. والجرميُّ قاس هذا الأسلوب على ما ورد في حديث النبيّ – صلّى الله عليه وسلم – وهو قوله: ((نِعْم عبدُ الله خالدٌ))(٣). وقد سبق أنْ وقفنا على موقف أبي علي الفارسي من المسألة وتخريجه هذا الأسلوب.

وذهب الجمهور إلى منع القياس على ما سمع من حذف فعل الفاعل. إلا أنَّ الجرميَّ أجاز ذلك ولم يمنع أنْ يقال: ((شُرِبَ الماءُ زيدٌ)) قياساً على الآية الكريمة {يسبَّح له بالغدوِّ والآصال، رِجالٌ} [النور: ٣٦] والتقدير في الآية: ((يسبِّحه رجالٌ))، والتقدير في العبارة الأولى: ((شُرِبَ الماءُ، شربه زيد))(٤).

وحمل الجرميُّ على الظرفين (خلف، وأمام) ألفاظاً تنتصب على الظرفية، وهي: قرابة، وقريب، وقرب(٥).

وربما أجاز وجهاً نحوياً من غير اعتداد بوروده أو عدم وروده في شعر العرب ونثرها؛ فقد منع الجمهور تأكيد فعل التعجب، إلا أن الجرميَّ – والقياس يعضده أجاز ذلك، فلم يمنع أنْ يقال: ما أحسن زيداً إحساناً، أو أحسن بزيد إحساناً إلا أنه لم يرد فيه سماع(٦).

واقتاس مجيء بناء (فِعَال) اسماً للمفرد والمثنى والجمع نحو (هِجَان) على مجيء هذا البناء للدلالة على المصدر. ولم يذكر سيبويه إلا وجهاً واحداً وهو المذهب المناقض لما ذكره الجرمي. قال السيرافي: ((فأما الأول منهما – يعني من المذهبَيْن في هذا البناء – وهو الذي ذكره سيبويه أنْ يُقَال: هذا هِجَان، ومعناه كريم خالص، وهذا هجانان، وهؤلاء هِجَان... وأمَّا

---

(١) الكتاب ٢: ٢٠٢، وشرح الجمل ٢: ٩٤، والفرائد الجديدة ١: ٣٤١.

(٢) البيت لمهلهل بن ربيعة، وهو في الإقال ٢: ٢٤٣، وخزانة الأدب ٢: ١٦٥.

(٣) المسائل البصريات: ٨٣٣.

(٤) أوضح المسالك ٢: ٨٥، والتصريح ١: ٢٧٤، والمساعد ١: ٢٩٤، والارتشاف: ١٣٢٣.

(٥) المسائل البصريات: ٥٠٢ – ٥٠٣.

(٦) التذييل والتكميل ٣: ١٨٤ / ب، ومنهج السالك ٢: ٢٨١، وشرح التصريح ٢: ٩٠.

المذهب الآخر فيقال: هذا هِجان وهذان هجان ن وهؤلاء هِجان، فيستوي الواحد والتثنية والجمع، فيجري مجرى المصدر ولم يذكره سيبويه، وقد ذكره الجرميُّ))[١].

وقاس الجرميُّ تقديم التمييز[٢] على عامله المتصرِّف، فذهب إلى جواز ذلك قياساً على نظيره كالحال مثلاً، فالتمييز فضلة كما أنّ الحال فضلة، ولـمَّا جاز تقديم الحال على فعلها فقيل: ((شتَّى تؤوبُ الحَلَبة)) جاز تقديم التمييز على عامله، فقيل: شَحْماً تفقَّأت، وعرقاً تصبَّبت، وبهذا أخذ المبرد[٣]. ومن المسموع في ذلك قول المخبَّل السَّعدي[٤]:

أتهجـــرُ ليلـــى بـــالفراق حبيبَهـــا ... ومـــا كـــان نفســـاً بـــالفراق تطيـــبُ

فالسماع والقياس متلازمان لدى الجرميّ؛ ذلك أنه يرفض اقتياس أسلوب لم يسمع عن العرب ما يعضده. فقد منع القياس على صيغة (فَعَالِ) نحو حَذَارِ، ودراكِ، وتراكِ، وقال: ((لا نقيسه، ولكن نقوله فيما قالوه ولا نقيس ما لم يقولوا منه على الذي قالوه))[٥].

وربَّما لم يعتدَّ بالقياس على القليل في الاستعمال؛ فقد خالف سيبويه في مسألة نصب (حقَّاً) على الظرفية، وضعَّف حمل المصدر على الظرفية؛ لأنَّ ذلك لم يرد إلاّ مسائل شاذة تحفظ ولا يقاس عليها. ولكنه خرَّجه على المفعولية المطلقة لفعل محذوف تقديره (أحقّ حقاً). وهذا يعني أنه ربَّما استحسن التقدير طرداً للباب.

واختار الجرميُّ الرفع في المعطوف على المنادى في مثل (يا زيدُ والحارثُ) لأمور ثلاثة هي:

١- إجراء المعطوف مجرى المعطوف عليه.
٢- كثرة المسموع منه.
٣- المشاكلة في الإعراب.

فنقل أبو حيان عن الجرمي أنه ذكر في كتابه الفرخ أنَّ أكثر قول العرب الرفع[٦].

فمما هو ملحوظ عند الجرميّ عدم تجاوزه السماع أو طرد القياس فيما توقف العرب عنده ولم يقولوه، فكان ((اتجاهه أنه يسعنا في ذلك ما وسعهم، وأنه ينبغي أن نقف حيث وقفوا... فكانت مواقفه كلها منسجمة تمام الانسجام ومذهبه البصري))[٧].

---

(١) شرح السيرافي ٥ / ٥٣ / ب [نقلاً عن تفسير أبنية سيبويه وريبه للدكتور سيف العريفي: ٣٤١.
(٢) المقتضب ٣: ٣٦.
(٣) ص ٢٠ من هذا البحث.
(٤) ديوانه: ٢٩٠، والمقتضب ٣: ٣٧.
(٥) البصريات: ٤٣٠.
(٦) الارتشاف: ٢٢٣٤.
(٧) ابن يعيش النحوي: ٤٩١.

التعليل:

لمَّا سئل الخليل بن أحمد بن عن علله التي اعتلَّ بها لأحكامه النحوية أهي مأخوذة عن العرب أم أنها من اختراعه هو ؟ فقال: ((إن العرب نطقت على سجيَّتها و طباعها، وعرفت مواضع كلامها، و وقام في عقــوله علله، وإنْ لم يُنقل ذلك عنها، واعتللتُ أنا بما عندي أنه بما علّة لما علّلته منه؛ فإن أكن أصبت العلّة فهو الذي التمستُ، وإن تكن هناك علّة له فمثلي في ذلك مثلُ رجلٍ حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيبة النظم و الأقسام، وقد صحّت عنده حكمة بانيها، بالخبرِ الصادق أو البراهين الواضحة والحجج اللائمة، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا و كذا...... فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلّة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، و جائز أن يكون فعله لغير تلك العلة[1])).

و قد قسم الزجاجي العلل النحوية ثلاثة أضرب:

١-العلل التعليمية التي تنحو بنا إلى تعلم كلام العرب كأن تقول لمن سألك لم رفعت زيداً من قولك: جاء زيد ؟ فتقول: إنه فاعل اشتغل فعله به فرفعه.

٢-علل قياسية نحو قولك لمن سألك عن علَّة نصب (إنَّ)لاسمها فيكون جوابك لأنها ضارعت الفعل المتعدي إلى مفعول فحملتْ عليه فأعملت إعماله لما ضارعته.

٣-علل جدلية نظرية، نحو السؤال عن الأفعال التي شبِّهت به(إن)وأخواتها، هل شبّهت بالأفعال الماضية أم المستقبلة، أم الحادثة في الحال[2].

لقد كانت العلّة قرينة النحو منذ نشأته الأولى، إلا أنها لم تكن لها تلك الطبيعة الفلسفية، التي دخلت فيما بعد في دهاليزها؛ ذلك أن اعتماد النحاة الأوائل في تعليلاتهم على الفطرة من حيث طبيعة العلة، وعلى الشواهد الكثيرة من حيث الأدلَّة.

إلا أننا لا نعدم لديهم عللاً عقلية قوامها الوقوف على أسرار التراكيب اللغوية و الوقوف عليها، مما هو أدخل في علم المعاني و أسرار التراكيب اللغوية منه في صحة العبارة و سلامة التراكيب[3]. و من الأمثلة على هذه العلل قول سيبويه مثلاً في الاعتلال لاقتصار مَنْ يُعمل فعل القول إعمال الظن على إعماله ذلك إذا كان مضارعاً مخاطباً مستفهماً عنه: ((و اعلم أنَّ (قلت) في كلام العرب إنما وقعت على أن يحكى بها، و إنما يحكى بعد القول ما كان كلاماً لا قولاً نحو: (قلت زيداً منطلق)، ألا ترى أنه يحسن أن تقول: (زيد منطلق) فلما

(١) الإيضاح في علل النحو: ٦٥، ٦٦.

(٢) الإيضاح في علل النحو: ٦٥.

(٣) القياس في النحو: ٥٥.

أوقعت (قلت) على ألاّ يحكى بها إلا ما يحسن أن يكون كلاماً وذلك قولك: (قال زيد عمرو خير الناس) وتصديق ذلك قوله عزَّ وجل (إذ قالت الملائكة يا مريم إنَّ الله يبشرك) [آل عمران:٤٥] ولولا ذلك لقال (أنَّ الله) وكذلك جميع ما تصرف من فعله إلاَّ (تقول)في الاستفهام شبَّهوها بـــ (تظن) و لم يجعلوها كـــ (أظن) و(يظنّ) في الاستفهام لأنه لا يكاد يستفهم المخاطب عن ظن غيره، و لا يستفهم هو إلا عن ظنه، فإنما جُعِلتْ كــ(تظنّ). كما أن (ما) كـــ (ليس) في لغة أهل الحجاز ما دامت في معناها، فإذا تغيرت عن ذلك أو قدم الخبر رجعت إلى القياس[١])).

وقد برز في القرن الثالث الهجري _ و قد عاش فيه الجرمي ربعه _ الالتجاء إلى الكشف عن علل الأشياء في كل المجالات المعرفية، ((حتى إنهمَّ أخذوا يبحثون عن علل أمور كانت تقبل كما هي قبلاً[٢])).

ويقف الدارس على جملة من التعليلات التي علَّل بها الجرميُّ أحكامه النحوية و الصرفية، وهي:

١–علّة السماع، ويقصد بها الاقتصار على ذكر السماع نحو تعليله تحريك ((الشمّل)) على أنه لغة في ((الشمْل))[٣]. ونحو تعليله إجازة الفصل بين فعل التعجّب و المتعجّب به بالسماع عن العرب[٤]. وتعليله نصب خبر (ما) النافية العاملة عمل (ليس) مقدماً على اسمها بسماعه من العرب[٥].

٣– علّة المشاكلة وذلك نحو تعليله اختيار الرفع في الاسم المعرّف بـــ (الـــ) المعطوف على المنادى وإجرائه مجرى الأول، فيقال: يا زيدُ و الحارثُ للمشاكلة في الإعراب[٦].

٤– علَّة الأصل، ونحو اختياره النصب في تنوين المنادى المبني رداً إلى الأصل على نحو ردِّ الاسم الممنوع من الصرف إلى الكسر عند تنوينه ضرورة[٧].

٥– علة شبه، ونحو تعليله جواز حذف أحد المفعولين في باب (ظننت) لأنه بمنزلة الجملة الاسميَّة المؤلَّفة من المبتدأ و الخبر، وحذف الخبر أو المبتدأ جائز[٨].

---

(١) الكتاب١: ١٢٢. و انظر كذلك ١:٥٤، و ١: ٤٧ – ٤٨، والقياس:٥٦ – ٥٩.

(٢) ابن يعيش النحوي: ٤٩٣، و قد مثَّل أستاذنا على ذلك بتعليل الجاحظ لسبب النوم في الليل في كتابه الحيوان ١:٢٨٤.

(٣) المزهر ١: ٣٥٢.

(٤) الإيضاح في شرح المفصّل ٢: ١١١.

(٥) المقتضب ٤: ١٩، والمساعد ١: ٢٨٠.

(٦) المقتضب ٤: ٢١١، توجيه اللمع: ٣٢٥، والفرائد الجديدة ٢: ٧٧١ – ٧٧٢.

(٧) الكتاب ٢: ٢٠٣، والأصول ١: ٣٤٤، والمسائل البصريات: ٥٩٢.

(٨) المسائل البصريات: ٩١٩.

الحمل على المعنى، و ذلك نحو تعليله رفع (الأوّل) من قولهم: ادخلوا الأوّلَ فالأوّلَ، فسيبويه لم يجز إلا وجهاً واحداً هو النصب على الحالية، وأجاز الجرميُّ وجهاً آخر وهو الرفع حملاً على المعنى؛ لأنَّ (ادخلوا) بمعنى ليدخل الرجلُ، و (ادخلوا) دالٌ على (ليدخلْ) حملاً على المعنى[١].

ومن ذلك أيضاً منعه تمكّن (بعيداً) في الظرفية؛ لأنه لا مدى له، فكلّ ما بعد عنه في العالم فهو بعيد عنه، وهذا ليس من خصائص الظروف[٢].

٧–علّة دلالة الحال أو السياق، وبها علّل رفعَ تابعِ (إنَّ) بعد مجيء الخبر فيكون مرفوعاً على الابتداء، و خبره محذوف لدلالة السياق عليه[٣].

٨–علّة وجوب، نحو بناء (فَعُلان) مما عينه و لامه واو، نحو (قوَّة) ومذهبه أنه إذا لم يدغم الواو في الياء لوجب أن يقال: (قَوَيان) لاجتماع واوين في إحداهما ضمَّة و الأخرى متحركة، فوجب قلب إحداهما لاجتماعهما مع الألف والنون الزائدتين على حدِّ قلبها مع ألف التأنيث[٤].

٩–علّة نظير، و يراد بها حمل الشيء على نظيره لإثبات حكم له لوجود علّة تجمع بينهما، وقد علّل بها الجرمي استعمال (ها) اسم فعل للواحد والمثنى والجمع بلفظ واحد، حملاً له على نظير (رويد)[٥]. ونحو تعليله تقديم التمييز على عامله، لأنه نظير الحال في الفضليَّة.

١٠–علّة الأَوْلى، نحو إنكاره التنازع في الأفعال المتعدية إلى مفعولين، فإنكاره إيَّاه في الأفعال المتعدية إلى ثلاثة مفاعيل أَوْلى[٦].

١١–علّة فرق، ومن ذلك إجازته إعمال (فَعِل) من صيغ المبالغة ومنعه إعمال (فعيل) للفرق بينهما في أنَّ (فَعِل) على وزن الفعل فجاز إجراؤه مجراه[٧].

١٢–علّة الاستغناء، ومن ذلك تعليل جمع (فُعْلة) المضمومة الفاء على (فُعَل) نحو (كُوَّة) وجمعها (كُوىً) استغناء عن جمع (فَعْلة) المفتوحة الفاء[٨].

(١) ص ١٩ من البحث.

(٢) ص ٣٨ من البحث.و انظر ص ١٢.

(٣) ص ٢٢،ص١ من المسائل الصرفية.

(٤) ص ١٥ من المسائل الصرفية.

(٥) ص ١ من المسائل الصرفية.

(٦) ص ٩ من المسائل الصرفية.

(٧) ص ٢٤ من المسائل الصرفية.

(٨) ص ٢٩ من المسائل الصرفية.

تلك كانت أبرز العلل النحوية التي علَّل بها الجرميُّ كثيراً من أحكامه النحويَّة والتصريفية. و لعلّ افتقادنا لأثرٍ متكامل من آثار الجرميّ النحوية و التصريفية حرمنا من الوقوف على علل أخرى اعتلَّ بها الجرميُّ لأحكامه أو إعطاء أحكام وضرب أمثلة أكثر إفصاحاً عن ضروب العلّة عنده. هذا إضافة إلى أنَّ العلّة – على نحو ما ذكرنا سابقاً – لم تكن قد استحكمت استحكامها في القرون التالية.

العامل:

لما أنشد الفرزدق أمام عبد الله بن أبي إسحاق قوله[1]:

وعضُّ زمانٍ يا بنَ مروانَ لـم يـدعْ ... مـن المـالِ إلا مُسْـحتاً أو مجلّـفُ

سأله ابن أبي إسحاق: بمَ رفعت (أو مجلّف) ؟ فأجابه الفرزدق: على ما يسوؤك و ينوؤك، علينا أن نقول و عليكم أن تتأولوا.

ففي هذا الخبر إشارة إلى أن أبا إسحاق حاول الكشف عن الرافع لـ((مجلّف)) لما جاء مسبوقاً بـ (أو) العاطفة على منصوب. وفي هذا إشارة إلى أن لفكره العمل وجودا في ذهن ابن أبي إسحاق، فهي التي كانت وراء سؤاله للفرزدق: بم رفعت ؟

وقد رسخت فكرة العامل وغدت في أس بناء صرح النحو العربي على يد كل من الخليل وسيبويه، وتجلّت واضحة في مواضع كثيرة من الكتاب، وتكرر لفظ العامل ((باشتقاقاته المختلفة في كتاب سيبويه يرى أنَّ العمل الإعرابي إنما يتم نتيجة للاقتران بين عامل ومعمول، وليست العلاقة بينهما علاقة آلية مجردة، و إنما هي علاقة يقتضيها منطق العقل، و تمليها طبيعة الحس، و تفرضها طبيعة تركيب اللغة))[2].

ويبدو لي أن الفكرة واضحة في ذهن الجرمي، فقد ذكر مصطلح ((العوامل)) في الحوار الذي بينه و بين الفراء، فقد سأله الفراء عن سبب رفع (زيد) من قولهم: زيد منطلق. قال الفراء: فأظهره. قال الجرمي هذا معنى لا يُظهر[3].

فهذه المناظرة تدلنا على أنَّ الجرميَّ يقسم العوامل إلى عوامل معنوية[4] وأخرى لفظية. أما المعنوية فمثالها عامل الابتداء؛ لأنَّ المبتدأ يجب أن يكون مرفوعاً، و لذا كان مجرداً من عوامل لفظية تنتقل به – عند دخولها عليه – من الرفع إلى النصب. والقول: إن العامل في المبتدأ هو الابتداء، وهو عامل معنوي، هو قول البصريين. والكوفيون يجعلون كلاً من المبتدأ و الخبر يرفع صاحبه، فهما يترافعان.

---

(١) انظر الخبر في طبقات فحول الشعراء ١: ٢١.

(٢) ابن يعيش النحوي: ٥٤٦-٥٤٧.

(٣) الإنصاف ١: ٤٩.

(٤) الارتشاف: ٢٢٦٢، والموفي: ٦٨.

و أما العوامل اللفظية فكثيرة، منها أفعال، ومنها أسماء، ومنها حروف. فمن الأفعال مثلاً ((حاشا)) فقد جعله الجرميُّ فعلاً ضمِّن معنى (إلا) فهو ينصب المستثنى بعده[١]. وقد استظهر على ذلك بما سمع من قول العرب: ((اللهمَّ اغفرْ لي و لمن يسمع حاشا الشيطانَ و أبا الأصبع)) و بقول الشاعر:

حاشا أبا ثَوْبان إنَّ به ضنًّا على الملحاة و الشتم[٢]

وأما الأسماء نحو مبالغة اسم الفاعل، فقد جاز إعمال ما كان منها على وزن (فَعِل) لموافقته الفعل فأُجري مجراه[٣]. ومن ذلك أيضاً ذهابه في الضمير المتّصل باسم الفاعل إلى أنّه في موضع الجر بإضافة اسم الفاعل إليه[٤].

و أما الحروف العاملة فمثّل لها بـ ((حاشا)) أيضاً، فقد ذهب في رأي ثانٍ له إلى أنها تكون جارة لما بعدها[٥]. ومن ذلك أيضاً أن (لا) النافية للجنس ناصبة للاسم بنفسها إذا دخلت عليها همزة الاستفهام، وهو مذهب الخليل وسيبويه قبله[٦]. و منه أيضاً ذهابه إلى أن المضارع النصوب بعد (الواو) أو (الفاء) أو (أو) هو مذهب بها نفسها، فهي التي عملت فيه النصب، خلافاً للمذهب البصري الذي يرى أصحابه أن الناصب له هو (أن) مقدّرة. و خلافا للكوفيين الذين جعلوه منصوباً على الخلاف[٧].

وليس من شك في أن فكرة العامل هذه ((كانتٍ سبيلاً إلى جلاء المعاني و الكشف عنها. لأنَّ فهم الكلام في نهاية التحليل وخاتمة المطاف إنما يتوقف على معرفة العلائق بين مفردات التراكيب))[٨].

أثره في خالفيه:

وكان لأبي عمر الجرميّ أثر في النحاة الذين أتوا بعده، ويتبدّى هذا التأثير في الاهتمام بآثاره من جهة، أو تبني آرائه من جهة ثانية، أو الردّ على بعض آرائه.

فالمبرد وأكثر المتأخرين يوافقون الجرميَّ في أنَّ الضمة بناء[٩]. فقد وافقه المبرد في غير موضع وخالفه في مثل ذلك، فقد أنكر على سيبويه رواية الرفع في قول الشاعر: فخالدُ يحمدُ

---

(١) الارتشاف: ١٥٣٤.

(٢) البيت لشاعر من بني أسد، وهو في ديوانهم ٢: ٣٤.

(٣) همع الهوامع ٢: ٩٧، والارتشاف: ٢٢٨٣.

(٤) حاشية الصبّان ٢: ٢٤٧.

(٥) التذييل ٣: ٤٨ / أ، والمباحث الكامليّة ٢: ٢٦٦، وشرح المقدمة الجزولية: ٩٩٣.

(٦) المسائل المنثورة: ٣١٨، والارتشاف: ١٣١٨.

(٧) إصلاح الخلل: ٤٩، وثمار الصناعة: ٣٧٣، وشرح المفصل ٧: ٢١، والدر المصون ١: ٢٨٦.

(٨) ابن يعيش النحوي: ٥٧٨.

(٩) المقتضب ٤: ٤٢٩، وشرح التسهيل ٢: ٣١٧.

سادانتا. وقال: ((الذي رواه الجرمي وغيره من الرواة النصب فقط))[(١)]. وخالفه في نصب (العراك) و (الجماء)من قــوله الشاعر: فأرسلها العِرَاك ولم يذدها. وقولهم: جاؤوا الجمّاء الغفير على الحالية. وخالفه ثعلب أيضاً فذهب إلى أنها منصوبة على تقدير فعل (أمدح)الجمَّاء الغفير. وكان أبو علي الفارسي يستعين بما قاله الجرميُّ في اللغة[(٢)]، وكان كتاب الجرمي (الفرخ) بين يديّ أبي علي يقرؤه وينقل عن مسائل كثيرة ضمنها كتابه (المسائل البصريات)، ونقل عن قوله فيه: ((قل من اشتغل بمختصر الجرميّ [إلا][(٣)] وصارت له بالنحو صناعة))[(٤)]. وكانت عدة المسائل التي أوردها له الفارسيُّ أكثر من أربعين مسألة[(٥)]. ونقل عن أبو حيان الأندلسي في كتابيه (التذييل والتكميل) ومختصره (ارتشاف الضَّرب) أكثر من مئة مسألة[(٦)]. وأورد له البغداديّ أكثر من عشرين رأياً في خزانته[(٧)].

(١) خزانة الأدب ١:٣٦٠. وانظر خزانة الأدب ٢:١٥١.

(٢) أبو علي الفارسي: ٩٤.

(٣) زيادة أعتقد أنها ضرورية للسياق.

(٤) نزهة الألباء: ١٠٨.

(٥) المسائل البصريات: ٦٤، ٨٤، ٢٢٣، ٢٩٤، ٣٠٥، ٣١٨، ٣١٩،......

(٦) ارتشاف الضرب: ٥، ١٠، ١١٠، ١٨١، ٠٠٠، ١٠١٧، ١٧٤٢، ١٧٦٨٧،

(٧) خزانة الأدب: ١: ١٧، ٤٠، ٣٦٠، ٢: ١١٩، ١٥١، ١٠: ٢٥٨، ٣١٧،

المصادر والمراجع

- ابن يعيش النحوي: د.عبد الإله نبهان، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٧ م .
- أبو زيد الأنصاري: د. محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية، ١٤٠٠ هـ .
- أبو علي الفارسي: د. عبد الفتاح شلبي، دار المطبوعات، جدة، ١٤٠٩ هـ .
- أخبار النحويين البصريين :السيرافي، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا، القاهرة، ١٤٠٥ هـ.
- ارتشاف الضَّرَب: أبو حيان الأندلسي، تحقيق الدكتور رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٨ م .
- إصلاح الخلل: ابن السِّيْد، تحقيق د. حمزة النشْرتي، دار المريخ، الرياض .
- الأصول: ابن السرَّاج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- اشتقاق أسماء الله: أبو القاسم الزجاجي، تحقيق د. عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦ م .
- الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤ م .
- الإغفال: أبو علي الفارسيّ، تحقيق د. عبد الله الحاج إبراهيم، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٣م .
- الاقتراح: السيوطي، تحقيق د. أحمد قاسم، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٩٦ هـ .
- إقليد الخزانة: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، لاهور، ١٩٢٧ م .
- إنباه الرواة: القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، القاهرة، ١٣٥٢ هـ.
- الأنساب: السمعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- الإنصاف: الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت .
- أوضح المسالك: ابن هشام الأنصاري، تحقيق وشرح محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت .
- الإيضاح في علل النحو : الزجاجي، تحقيق د. مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٣ م .
- الإيضاح في شرح المفصَّل: ابن الحاجب، تحقيق د. موسى بناي العليلي، بغداد .
- البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، مطابع النصر الحديثة، الرياض .
- برنامج الوادي آشي، تحقيق د. محمد الحبيب الهيلة، تونس، ١٩٨١ م .
- بغية الوعاة: السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٥ م .
- البلغة في أصول اللغة: محمد صديق القَنوجي، تحقيق محمد نذير مكتبي، دار البشائر، بيروت، ١٤٠٨ هـ .

- البلغة في تاريخ أئمة اللغة: الفيروزأبادي، تحقيق محمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، ١٣٩٢ هـ .
- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت .
- تاريخ العلماء النحويين: أبو المحاسن المعرِّي، حققه د. عبد الفتاح الحلو، ١٤٠١ هـ .
- تذكرة النحاة: أبو حيّان الأندلسي، تحقيق د. عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ هـ .
- التذييل والتكميل: أبو حيان الأندلسي، ج ٣، ج ٦، نسخة خطية مصورة في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود .
- التصريح: الشيخ خالد الأزهري، دار الفكر، بيروت .
- التعليقة: أبو علي الفارسي، تحقيق د. عوض القوزي، ١٩٩٤ م .
- التكملة: أبو علي الفارسي، تحقيق د. حسن شاذلي فرهود، الرياض، ١٤٠١ هـ. ونسخة أخرى بتحقيق كاظم بحر المرجان، العراق، ١٤٠١ هـ .
- توجيه اللُّمع: ابن الخبَّاز، تحقيق د. فايز دياب، دار السلام للطباعة، القاهرة، ١٤٢٣ هـ .
- توضيح المقاصد: المرادي، تحقيق د. عبد الرحمن سليمان، القاهرة، ١٣٩٦ هـ .
- ثمار الصناعة لأبي الحسن الدينوري – تحقيق د. محمد خالد الفاضل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤١١ هـ .
- جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، ١٣٦٨ هـ .
- جمهرة اللغة: ابن دريد، دار صادر، بيروت .
- الجنى الداني: المرادي، تحقيق محمد نديم فاضل ود. فخر الدين قباوة، حلب، ١٩٨٣ م .
- حجة القراءات: ابن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: آدم متز، ترجمة عبد الهادي وريدة، دار الكتاب العربي، بيروت .
- الحياة الاجتماعية في بغداد: رمزيَّة الأطرقجي، مطبعة الجامعة، بغداد، ١٩٨٢ م .
- الحيوان: الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت .
- خزانة الأدب: البغدادي، ط. بولاق، ١٢٩٩ هـ. ونسخة أخرى بتحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة .
- الخصائص: ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت .
- دراسات في تاريخ الخلافة العباسيَّة: د. أمينة بيطار، مكتبة القلم والكتاب، ط ١، ١٤١٨ هـ .

- الدر المصون: السمين الحلبي، تحقيق د. أحمد الخرّاط، دمشق، ١٤٠٦ هـ .
- درّة الغواص: الحريري، القسطنطينية، ١٢٩٩ هـ .
- دولة بني العباس: د. شاكر مصطفى، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٣ م .
- ديوان امرئ القيس: تحقيق د. أنور أبو سويلم، مركز زايد للتراث، أبو ظبي، ٢٠٠٠ .
- ديوان بني أسد: جمع وحقيق د. محمد علي دقّة، دار صدر، بيروت .
- ديوان الهذليين: دار الكتب، القاهرة، ١٣٨٥ هـ .
- الرماني النحوي: د. مازن المبارك، دار الكتاب اللبنانية، ١٩٧٤ م .
- سر صناعة الإعراب: ابن جني، تحقيق د. حسن هنداوي، دمشق، ١٤٠٥ هـ .
- سفر السعادة: علم الدين السخاوي، تحقيق د. محمد الدالي، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٤٠٣هـ .
- شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي، حققه محمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٩٩٨ م .
- شذور الذهب: ابن هشام، علّق عليه عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق .
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت .
- شرح الأشموني: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت .
- شرح الأبيات المشكلة الإعراب: الفارقي، تحقيق سعيد الأفغاني، جامعة بني غازي، ليبيا، ١٩٧٤ م .
- شرح التصريح: الشيخ خالد الأزهري، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة .
- شرح الجمل: ابن عصفور، تحقيق د. صاحب أبو جناح، العراق، ٤٠٢ هـ .
- شرح الحماسة: المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٥١ م .
- شرح الشافية: الرضي الأستراباذي، تحقيق محمد نور الحسن وزميليه، بيروت، ١٤٠٢ هـ .
- شرح الكافية: الرضي الأستراباذي، تحقيق د. حسن الحفظي وزميله، الرياض، ١٩٩٣ م .
- شرح المفصّل: ابن يعيش، عالم الكتب، بيروت .
- شرح المقدمة الجزولية: أبو علي الشلوبين، تحقيق د. تركي العتيبي، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م.
- شرح الملوكي: ابن يعيش، تحقيق د. فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب .
- شفاء العليل: السلسيلي، تحقيق د. الشريف الحسيني، مكة المكرّمة، ١٤٠٦ هـ .
- الصحاح: الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت .
- صفوة الصفوة: أبو الفرج بن الجوزي، حيد آباد، ١٣٥٥ هـ .

- الطبقات الكبرى: ابن سعد، دار صادر، ١٩٦٠ م .
- طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجمحي، مط المدني، القاهرة، ١٤٠٠ هـ .
- العالم الإسلامي في العصر العباسي الأوّل: د. حسن أحمد محمود، دار الفكر، القاهرة .
- العباسيون الأوائل: د. فاروق عمر، بغداد، ١٣٩٢ هـ .
- علل النحو: محمد عبد الله الوراق، حققه د. محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٠ هـ .
- فوات الوفيات: ابن شاكر الكتبي، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، ١٩٧٤ م .
- في اللهجات العربية: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصري، ١٩٩٢ .
- القياس في النحو: د. منى إلياس، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥ م .
- الكتاب: سيبويه، طبعة بولاق، ١٣١٦ هـ. ونسخة أخرى بتحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت .
- كتاب سيبويه وشروحه: د. خديجة الحديثي، مطبعة التضامن، بغداد، ١٩٦٧ م .
- كتاب الشعر: أبو علي الفارسي، حققه د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨ هـ.
- الكشاف: الزمخشري، القاهرة، ١٤٠٦ هـ .
- كشف الظنون: حاجي خليفة، طهران، ١٣٨٧ هـ .
- كشف المشكلات: الباقولي، حققه د. محمد الدالي، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٩٥ م .
- الكليات :أبو البقاء الكفوي، أعده د.عدنان درويش ومحمد المصري، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١ م .
- اللباب في تهذيب الأنساب: ابن الأثير الجزري، بغداد .
- لسان العرب: ابن منظور، دار المعارف، القاهرة .
- مجالس العلماء: الزجاجي، تحقيق المرحوم عبد السلام هارون، مطبعة حكومة الكويت، ط٢ مصورة، ١٩٨٢م. .
- المحتسب: ابن جني، تحقيق علي النجدي ناصف وزميليه، القاهرة، ١٣٨٦ هـ .
- مختصر شواذ القرآن: ابن خالويه، عني بنشره ج. برجستراسر، المطبعة الرحمانيَّة، ١٩٣٤ م.
- المدارس النحوية: د. شوقي ضيف، القاهرة، ١٩٧٩ م .
- المزهر: السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وزميليه، دار الفكر، بيروت .
- المسائل البصريات: أبو علي الفارسي، تحقيق د. محمد الشاطر أحمد، القاهرة، ١٤٠٥ هـ .
- المسائل المنثورة: أبو علي الفارسي، تحقيق د. مصطفى الحدري، مجمع لغة العربية، دمشق .

- المساعد على تسهيل الفوائد: ابن عقيل، تحقيق محمد كامل بركات، دار المدني، القاهرة، ١٤٠٥ هـ .
- معاني القرآن: الأخفش، تحقيق د. هدى قراعة، القاهرة، ١٤١١ هـ .
- معاني القرآن: الفراء، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٠ م .
- معجم الأدباء: ياقوت الحموي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣ م .
- المفصّل: الزمخشري، دار الجيل، بيروت .
- المقاصد النحوية: العيني، المطبعة السلفية، ١٣٤٧ هـ .
- المقتضب: المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت .
- الممتع في التصريف: ابن عصفور، تحقيق د. فخر الدين قباوة، حلب، ١٣٩٩ هـ .
- الموفي في النحو الكوفي: الكنغراوي، مجمع اللغة العربية، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٥٠ م .
- نزهة الألباء: ابن الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٧ م .
- النشر في القراءات العشر: ابن الجزري، أشرف على تصحيحه علي محمد الضباع، القاهرة.
- هدية العارفين: البغدادي، دار الكتب العلميَّة ن بيروت، ١٤١٣ هـ .
- همع الهوامع: السيوطي، القاهرة، ١٣٢٧ هـ .
- الوافي بالوفيات: الصفدي باعتناء مجموعة من المحققين،، فيسبادن، ١٩٨٢ م .

الرسائل الجامعية :

- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: أبو حيَّان الأندلسي (رسالة دكتوراه)، دراسة وتحقيق د. وليد محمد السراقبي، الجزء الأول، جامعة دمشق، ٢٠٠٠ م .

المجلات :

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تفسير أبنية سيبويه وغريبه، دراسة واستدراك الدكتور سيف العريفي، العدد (٤٠)، ربيع الآر، ١٤٢٤ هـ

أخبار التراث

د. عبد الإله نبهان (*)

ديوان حُميد بن ثور الهلالي :

عن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث «المجمّع الثقافي» صدر عام ٢٠١٠ ديوان حُميد بن ثور الهلالي (تـ بعد سنة ٨٦ هـ)، جمعه وحققه **د. محمد شفيق البيطار**، وجاء الكتاب في قسمين، خصص القسم الأول منهما لدراسة موسعة مستفيضة عن قبيلة الشاعر وعن حياته وعن مصادر شعره وتوثيقه وعن موضوعات شعره: «الوصف والغزل والمدح والهجاء والفخر والرثاء والحكمة والشكوى من الهرم» وعن الخصائص الفنية: الخصائص المعنوية والخصائص اللفظية، واستغرقت الدراسة ٢٣٢ صفحة .

وخصص القسم الثاني للديوان، واشتمل على شعر حُميد بن ثور في ٧٦ قصيدة متفاوتة في طولها، وزود السيد المحقق كل بيت بشروح لغوية وتخريجات مفيدة تغني مراجعها وقارئها عن الرجوع إلى المعاجم وكتب شروح الشعر، وألحق المحقق بهذا الشعر قسماً آخر سماه «ما نُسب إلى حُميد وليس له، وفيه أورد ٣١ قطعة شعرية»، وقد تكون القطعة بيتاً واحداً، ثم خصص نحواً من خمسين صفحة لتخريج شعر حميد بيتاً بيتاً، وجاءت بعد ذلك فهارس الكتاب التي تسعف الباحث في الوقوع على ما يبتغيه. وختم الكتاب بجريدة المصادر والمراجع.

جاء الكتاب في ٥١٣ صفحة .

(*) عضو مجمع اللغة العربية.

هذا، وذكر الدكتور المحقق أن العلاّمة عبد العزيز الميمني الراجكوتي كان أصدر ديوان حميد بتحقيقه عام ١٩٥١ في دار الكتب المصرية، فذكر المحقق الدواعي إلى إعادة هذا العمل، قال: «ومن دواعي إعادة جمع الديوان أنني توقعت زيادة ما يمكن استدراكه عليه لأن الميمني حقّقه قبل أكثر من خمسين سنة، فظهر من يومئذٍ كتب كثيرة تحوي شعراً لحميد، وقد صحّ ما توقعت عندما بلغ مجموع المستدرك عليه (٣٥٢) اثنين وخمسين وثلاثمئة بيت «ومن تلك الدواعي أنني عثرت على شرح لميمية حميد، اعتمد الشارح فيه على شرح الأصمعي لها، والأصمعي من العلماء الذين صنعوا ديوانه، والقصيدة المشروحة من مشهور شعره وأطوله».

وسيكون هذا الديوان في هذه الطبعة هو المعتمد في المراجعة والتدقيق لدى المحققين نظراً لما بذل فيه من جهد في المقارنة والجمع والتحقيق والشرح .

التحرّي في التبرّي من معرّة المعرّي :

عن دار المنهاج بجدة سنة ٢٠١١ صدر كتاب: التحرّي في التبرّي من معرّة المعرّي وهو شرح لأرجوزة السيوطي (ت٩١١ هـ) في أسماء الكلب، ويليه: الإيضاحات لأسماء أولاد الحيوانات. نظم وشرح الدكتور محمد عبد الرحمن شميلة الأهدل .

دخل يوماً أبو العلاء المعري (ت٤٤٩هـ) على الشريف المرتضى (ت٤٣٦ هـ) فعثر برجل، فقال الرجل: مَنْ هذا الكلب ؟ فقال أبو العلاء: الكلب مَنْ لا يعرف للكلب سبعين اسماً .

قال السيوطي: وقد تتبعت كتب اللغة، فحصّلتها ونظمتها في أرجوزة، وسميتها «التبرّي من معرّة المعرّي». ثم ذكر أرجوزة في ٨٨ بيتاً من مشطور الرجز اشتملت على أسماء الكلب وصفاته وقد بدأها بقوله :

لله حمدٌ دائمُ الوليّ	ثم صلاتُهُ على النبيّ
قد نقل الثقاتُ عن أبي العلا	لما أتى للمرتضى ودخلا
قال له شخصٌ به قد عثرا	مَنْ ذلك الكلبُ الذي ما أبصرا

... الخ

فجاء الدكتور محمد عبد الرحمن شميلة الأهدل فشرح هذه الأرجوزة معتمداً المعاجم العربية مستوفياً ما جاء فيها من أسماء الكلب وصفاته، ثم ألحق بها أرجوزة من نظمه ضمّنها أسماء أولاد الحيوانات ثم شرحها شرحاً وسطاً مع استطرادات فقهية وحديثية ولغوية قال

«وأصل هذه المنظومة أني جمعت فيها ما ذكره الإمام اللغوي أبو منصور الثعالبي من أسماء أولاد الحيوان، ثم أضفتُ إليها أشباهها تتميماً للفائدة واستدراكاً لما فات» .

ومن الجدير بالذكر أن الكاتب قدّم بدراسة للكتاب اشتملت على مباحث في حقوق الحيوان في التشريع الإسلامي وأحكام الكلاب الخاصة ووضع في آخره فهرساً لأسماء الكلب منسوقة على حروف المعجم.

جاء الكتاب في ١٩٢ صفحة.

مجمع الفوائد ونظم الزوائد على مثلثات قطرب :

عن دار المنهاج، بجدة صدر سنة ٢٠١١ الكتاب المذكور، نظم وشرح **الدكتور محمد عبد الرحمن شميلة الأهدل .**

كان محمد بن المستنير المعروف بقُطرب (تـ ٢٠٦ هـ) قد كتب كتاباً جمع فيه الألفاظ المثلثة، فلما وصل بعد زمن إلى أبي بكر الوراق سديد الدين عبد الوهاب بن حسين الشافعي (ت٦٨٥ هـ) بمدينة البهنسا استحسنه ونظمه في أرجوزة على مجزوء الرجز في نحو ١٨٠ بيتاً وأولها :

حمـداً لمُزجـي السُّحُب ... إلى مـواتِ الكُثُـب
فاخضـرّ سـاق القصـب ... مـن وبْلـه المنسكب
مصلّيـاً مسلّمـا ... على الشفيع كلّمـا
غنّـى الحمـام في الحِمى ... أو لاح بـرق المغـربِ

والمثلث اسم يرى في الكتابة واحداً ويصرف على ثلاثة أوجه كقولك: الغَمْر والغُمر والغِمْر. هذا، وقد شرح الدكتور الأهدل هذه الأرجوزة شرحاً لغوياً وافياً مستعيناً بمعاجم اللغة، مؤيداً شرحه بشواهد من القرآن والحديث والشعر، ثم صنع أرجوزة على نمط السابقة سماها استدراكات الأهدل. قال بعد أن أنهى شرح أرجوزة المثلثات: ثم شرعت فيما التقطته من كتب اللغة من مثلثات فقلت :

والأهـدلّي نَظَمـا ... مسـتدركاً مُتَممـا
مثلثـات مَـنْ سـما ... فيـا لـه مـن قطـربِ

... الخ

وألحق بأرجوزته موادّ ملتقطة من كتاب المثلثات لابن السيد البطليوسي تـ ٥٢١ هـ وجاءت أرجوزته هذه في نحو من ١٨٠ بيتاً شرحها على نمط الشرح السابق .

هذا، وقد قدّم الشارح الأهدلي للكتاب بدراسة عن المثلثات وعمّن ألف فيها وختمه بفهارس تعين على المراجعة والاستفادة.

جاء الكتاب في ٢٨٨ صفحة

النباتات السومرية والأشورية – البابلية :

معجم ودراسة مقارنة في ضوء العربية

عن مكتبة لبنان – ناشرون. بيروت ٢٠١١ صدر معجم النباتات المذكور لصانعه **الدكتور الياس بيطار** الذي قال في مقدمته :

«هذا المعجم جمع وتحقيق وتأثيل لأسماء النباتات السومرية والآشورية – البابلية (الأكدية) وما يقابلها من لغات الشرق القديم كالفينيقية والآرامية والعبرية والسريانية والعربية، ويعدّ هذا العمل من البواكير في اللغة العربية لأن علماء اللغة العرب لم تكن لديهم معرفة كافية بلغات الشرق القديم (اللغات السامية) على الرغم من اهتمامهم الكبير باللغة العربية، فلم يكن معروفاً لديهم من هذه اللغات سوى الفارسية، وقليل من السريانية والعبرية. ولم تكن بقية لغات الشرق القديم كالسومرية والآشورية – البابلية (الأكدية) والأوغاريتية، والفينيقية...الخ قد اكتشفت بعد. وقد أوقعهم عدم معرفتهم باللغات السامية في أخطاء ومزالق أثناء تأثيلهم لكثير من الكلمات العربية، فرأينا تبايناً في إرجاع المعرّب والدخيل إلى أصله، فرأيناهم ينسبون اللفظة نفسها إلى العبرية تارة وإلى الرومية تارة أخرى، بل قد ينسبونها إلى لغة ثالثة هي الفارسية أو الآرامية على الرغم من البون الشاسع بين هذه اللغات حتى خالط الظن اليقين في ذلك، وقد بدا ذك واضحاً في كتاب (المعرّب) للجواليقي وكتاب (شفاء الغليل) للخفاجي، وما كتبه السيوطي في هذا المجال».

ويشتمل هذا المعجم على أسماء النباتات كما وردت في اللغة السومرية والآشورية – البابلية بالمقارنة مع ما يماثلها في اللغات السامية الأخرى وقد رتبه واضعه ترتيباً مطرداً معتنياً بإخراجه على هذا النحو:

١ـ اسم النبات في اللغة السومرية مكتوباً بالأحرف اللاتينية الكبيرة ثم بالأحرف العربية.

٢ـ اسم النبات في اللغة الآشورية – البابلية، مكتوباً بالأحرف اللاتينية، ثم بالأحرف العربية.

٣ـ اسم النبات في اللغة الأوغاريتية.

٤ـ اسم النبات في اللغة الكنعانية – العبرية مكتوباً بالأحرف العبرية ثم باللاتينية ثم بالعربية .

٥ـ اسم النبات في اللغة العربية .

٦ـ الأسماء التي أطلقها العرب على هذا النبات، مع تحقيقها وذكر أصولها اللغوية (الساميّة) أو غير ذلك من اللغات الدخيلة على المنطقة .

٧ـ استعمالات هذا النبات في الطب الآشوريّ البابلي – والطب الشعبي .

٨ـ كيف ورد اسم هذا النبات في القرآن الكريم والحديث الشريف وكيف استعمل في الطب النبويّ .

٩ـ كيف ورد اسم هذا النبات في الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد) وكيف استعمل.

١٠ـ كيف ورد ذكر هذا النبات في الأسطورة .

هل أطلق العرب اسم هذا النبات على أنواع أخرى من النباتات ؟

وقد صنع واضع المعجم لمعجمه ثمانية مسارد لتسهيل مراجعته والوقوع على ما يريده الباحث بأيسر السبل .

إن هذا المعجم يسهم إسهاماً حقيقياً في تعريف الباحثين اللغويين بأصول الكلمات النباتية المذكورة مع إيراد ذكرها في المراجع التي استعملت فيها. ونرجو أن يوفّق الباحث السيد الدكتور الياس بيطار إلى إصدار معجميه التاليين وهما: معجم أسماء النباتات الطبية ومعجم اللغة والأدب في أوغاريت وفينيقيا.

جاء المعجم في ٥١٨ صفحة

حِلْية الفرسان وشعار الشجعان :

عن الهيئة العامة السورية للكتاب صدر عام ٢٠١١ كتاب حلية الفرسان لعليّ بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي وهو من علماء القرن الثامن الهجري بتحقيق **د. عبد الإله نبهان ود. محمد فاتح زغل** .

وكان لويس مرسييه قد نشر هذا الكتاب مصوراً بالخط المغربي عام ١٩٢٢، ثم نشر بتحقيق المرحوم محمد عبد الغني حسن بمصر عام ١٩٥٢ وكان اعتمد نشرة مرسييه، وقد اعتمد المحققان صورة عن أصل الكتاب المحفوظ في الأسكوريال ضمن كتاب «تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس» الذي يشغل كتاب حلية الفرسان القسم الأول منه، واستأنسا بنشره مرسييه ونشرة محمد عبد الغني حسن، وقارنا بين هذه الطبعات والأصل، واستدركا ما استدرك وعنيا بتخريج الشعر والحديث وتوثيق اللغة وصناعة الفهارس .

اشتمل الكتاب على أربعة عشر باباً اختصت بالخيل وشؤونها، ثم خُصص باب للسيوف وباب للرماح وباب للقسيّ والنبْل وباب للدروع وباب للترسة وشبهها أما الباب الأخير وهو العشرون فقد جاء للسلاح والعدة على الإطلاق .

جاء الكتاب في ٤١٦ صفحة

منامات الوهراني وحكاياته :

عن دار صفحات للدراسات والنشر صدر عام ٢٠١١ كتاب «منامات الوهراني وحكاياته» بتحقيق **د. منذر الحايك** وتقديم **أ. د سهيل زكّار**. والكتاب من تأليف ركن الدين أبي عبد الله محمد بن محرز بن محمد الوهراني (ت٥٧٥ هـ - ١١٧٩ م) وهو من الظرفاء، وأصله من «وهران»، قال الزركلي: قدم الديار المصرية في أيام السلطان صلاح الدين فاجتمع فيها بالقاضي الفاضل والعماد الأصبهاني وغيرهما من أئمة الإنشاء، ولم يكن من طبقتهم، فعدل عن طريق الجد، وسلك مناهج الهزل، فأقبل الناس على أقواله ورسائله، ثم تنقّل في بلاد الشام، وأقام في دمشق زمناً، وتولى الخطابة بداريّا وتوفي فيها.

والكتاب مؤلف من رسائل ومقامات ومنامات كتبها الوهراني بأسلوبه الساخر، وكانت هذه المكتوبات قد نشرت بمصر عام ١٩٦٨ بتحقيق إبراهيم شعلان ومحمد نغش ومراجعة الدكتور عبد العزيز الأهواني بعنوان «منامات الوهراني ومقاماته ورسائله»، وأعيد نشر الكتاب مصوراً بدار الجمل ١٩٩٨، وفي عام ٢٠٠٣ أضاف الدكتور سهيل زكار متن كتاب الوهراني فقط للجزء الثالث والأربعين من موسوعته الشاملة عن الحروب الصليبية. ويقول المحقق: «أما محاولتنا الآن مع هذا الصنف الأدبي فأعتقد أنها ستكون مختلفة عن كل ما سبقها، وبداية أقول: إنني لا أسعى لإنجاز تحقيق أكاديمي للكتاب، بل أرغب بإخراج علمي دقيق، مع الشروحات اللازمة بدون تطويل أو فهارس قد لا تهم القارئ غير المتخصص».

وقد وضع المحقق عناوين للنصوص وكتب مقدمة لكل نص كانت بمنزلة التمهيد له، وشرح المفردات التي تحتاج إلى شرح .

جاء الكتاب في ٢٤٢ صفحة

الكلّيات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية

عن مؤسسة الرسالة، دمشق - بيروت صدرت عام ٢٠١١ الطبعة الثانية من كتاب الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمّي الكفويّ المتوفى ١٠٩٤ هـ = ١٦٨٤ م وكانت وفاته بالقدس. **والكتاب بتحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري** قال محققاه :

«كليات أبي البقاء» موسوعة صغيرة في كتاب واسع الشهرة، كثير التداول، أفاد منه كلُّ من عُني من المتأخرين بدراسة الفلسفة بعامة، والفلسفة الإسلامية بشكل خاص، وبمعرفة مصطلحات أصحاب كلّ من الفلسفتين .

كما هو مصدر غنّي لمن يتصدّى من المُحْدَثين لدراسة الفقه الحنفّي، أصوله وفروعه للوقوف على دقائق مصطلحات أهل المذهب .

وهو أيضاً مرجع زخّار للمهتمين بالدراسات اللغوية، وبخاصة لهؤلاء الذين يقومون بمحاولات في تتبّع مسار حياة الألفاظ العربية ...

ثم هو آلة طيّعة للعاملين في ميادين العلوم النحوية والصرفية والبلاغية والعروضية وفي العلوم الفلكية والحكمة الطبيعية (الفيزياء) والطب والرياضيات، والعمران وغير ذلك من الفنون والعلوم منذ نشأتها عند العرب حتى عصر المؤلف ...

والكتاب أيضاً معين على تفسير معاني آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية، فهو بهذا يغني عن كثير من كتب التفسير وشروح الحديث في تيسير الوصول إلى هذه الغاية .

وكان المحققان قد أخرجا هذا الكتاب في وزارة الثقافة بدمشق مرتين، وكان الكتاب في خمسة مجلدات، غير أن هذه المجلدات الخمسة أمكن جمعها وترتيبها في مجلد واحد بسبب تقنيات الطباعة الحديثة، وبذلك زالت صعوبة المراجعة ولاسيما أن الكتاب قد فهرست موادّه وما جاء فيه من آيات كريمة وأحاديث شريفة وأبيات شعرية ومواد لغوية وأخرى اصطلاحية.

وجاء الكتاب في ١٠٥٦ صفحة

معجم فِصاح العامية من لسان العرب للدكتور ممدوح خسارة عضو المجمع :

صدر هذا المعجم عن مجمع اللغة العربية بدمشق عام ٢٠١١. وقد جعل صانع المعجم معجم لسان العرب هو المصدر لأنه مصدر يتمتع بسعة وسمعة علمية انعقد عليها إجماع اللغويين العرب، ولكي يسهّل على الباحث العودة إلى الأصل والتثبّت لأنه لاحظ أن بعض مَنْ صنّف قبله في هذا الباب اقتصر على قوله في كلمة ما (وهي في اللغة كذلك ..) دون تحديد المصدر أو المرجع، وقد ثبت للمؤلف أن بعض ما نسبوه إلى اللغة ليس فيها، مع أن الأمانة العلمية أهم مستلزمات البحث وقديماً قالوا: إن كنت ناقلاً فالمرجع وإن كنت مجتهداً فالدليل.

قال مؤلفه: قام هذا العمل على محورين :

أولهما: جرْد معجم لسان العرب لابن منظور المصري (ت٧١١ هـ) واستخراج الكلمات التي تدور على ألسنة العامة بنصّها وحرفيتها، وتلك التي تقرب مما يدور على ألسنتهم مما يرجّح أن تكون أصلاً فصيحاً لها .

وثانيهما: رَصْد الكلم المتداول على ألسنة العامة من الناس في حياتهم اليومية واصطفاء الكلمات التي تُتوهم عاميتُها أو خروجها عن اللغة، ثم عرْضها على معجم لسان العرب للوقوف على ما يربطها بالعربية الفصيحة من أواصر وعلائق .

ذكر الباحث أن هدفه ليس النزولَ بالفصيحة إلى مستوى العامية، بل الارتفاع بالعامية إلى ما يقرب من الفصيحة .

اشتمل المعجم على نحو من / ١٤٠٠ / مادة لغوية وجاء في ٤٦٨ صفحة وسنذكر هنا مثالين مما ورد في هذا المعجم :

١ــ شاط (شاطت الطبخة): جاء: «شاط الشيء شيطاً وشياطاً وشيطوطةً: احترق. وخص بعضهم به الزيتَ والرُبَّ» وكذا هي في العامية لفظاً ودلالة .

٢ــ مشوار (كان المشوار إلى الغوطة): جاء: ويقال: المكان الذي تُشوَّر فيه الدواب وتُعرَض المشوار. وشرت الدابة شوراً: عرضتها على البيع أقبلتُ بها وأدبرت. ويقال: إياك والخُطبَ فإنها مشوار كثير العثار .

وعلى هذا فالمشوار يعني المسار والممشى، وهو ما تذهب إليه العامة في هذا العصر، ولكنها زادت بأن اشتقت من المشتق فعلاً هو (تمشور) بمعنى انتزه. والاشتقاق من المشتق جائز في العربية ومن نظائره في الفصيحة (تمسكن) من (مسكين) .

ـ أثر الاختلاف في الأوجه الإعرابية :

في تفسير الآيات القرآنية: للأستاذ ياسر محمد مُطْرَةْ جي .

صدر هذا الكتاب عن دار البشائر بدمشق عام ٢٠١١. وتدلّ مقدمات الكتاب على أنه في الأصل رسالة نال بها صاحبها درجة الماجستير، وقال في مقدمة دراسته: ومن هنا فإن منطلق الدراسة النحوية التي اعتمدتها في هذا البحث – في بيان أثر الاختلاف بين النحويين في الأوجه الإعرابية في تفسير الآيات القرآنية – إنما هو اكتناه لمعاني النحو في الإفصاح عن تفسير العديد من آي الذكر الحكيم، إذ لا يخفى على دارس العربية الارتباطُ الوثيق بين المعنى والحالة الإعرابية، إذ كلما تعدد إعراب الكلمة الواحدة تعدد المعنى الواحد، والعكس. وهدفي بيان كيفية استخدام هذه اللغة لتحقيق أهداف النص القرآني وغايته، بدراسة تربط النظام النحوي بالطريقة التي وظّف فيها هذا النظام لأداء المعاني .

قسم الكتاب إلى أربعة فصول وكل فصل إلى مباحث على النحو الآتي :

– **الفصل الأول:** الاختلاف في التوجيهات النحوية وأثره في اتساع المعاني :

– المبحث الأول: النحو العربي، أسباب وضعه، وتطوره، وأهميته في جلاء المعنى وتوضيحه.

– المبحث الثاني: أسباب الاختلاف النحوي، ودلالته على رقيّ العقل العربي ونمو طاقته الذهنية .

– **الفصل الثاني:** أثر تعدد الآراء في خدمة المعنى الديني في القرآن الكريم :

- المبحث الأول: دور النحو ومكانته في فهم التركيب القرآني واستنباط أحكامه بوصفه أعلى ما في العربية من بيان .
- المبحث الثاني: دور الاختلافات في الأوجه الإعرابية في توجيه المعاني في القرآن الكريم.
- **الفصل الثالث:** أهمية القراءات القرآنية في توظيف العناصر النحوية لأداء معانيها .
- المبحث الأول: مفهوم القراءات القرآنية، ورأي العلماء في عددها .
- المبحث الثاني: دور القراءات القرآنية في تنوّع المعاني وتعدد الأوجه الإعرابية .
- **الفصل الرابع:** التضمين النحوي وأثره في توصيل المعنى وتفعيل اللغة في المجتمع .
- المبحث الأول: تعريف التضمين عند القدماء والمحدثين وبيان أنواعه .
- المبحث الثاني: دور التضمين في إبراز المعنى الحقيقي والمجازي والجمع بينهما في تفسير بعض آيات القرآن الكريم .
- المبحث الثالث: دور التضمين النحوي في رفد اللغة العربية بدلالات متنوعة للاحتراز عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه .

وقد وضع الباحث سبعة فهارس لكتابه تسهّل وتيسر البحث فيه.

جاء الكتاب في ٥٢٠ صفحة.

القاموس الفقهي :

عن دار الفكر بدمشق صدر في طبعته الرابعة عام ٢٠٠٩ «**القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً**» للأستاذ سعدي أبو جيب، ويشتمل هذا المعجم على المصطلحات الفقهية المستعملة في مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية مستخرجة من الكتب الأساسية في كل مذهب، فتجد فيه مصطلحات الفقه المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي والظاهري والجعفري والزيدي والإباضي، وقد فسّر واضع المعجم كل مصطلح من هذه المصطلحات تفسيراً لغوياً ثم قدّم المعنى الاصطلاحي كما ورد في كتب الفقه فمثلاً ذكر كلمة الفضولي فقال :

الفضولي: المشتغل بالفضول، أي الأمور التي لا تعنيه .

الفضولي اصطلاحاً: هو من يتصرّف في حقّ غيره بغير إذن شرعي «التمرتاشي» في المجلة (م ١١٢): هو من يتصرف في حق الغير بدون إذن شرعي .

ولم يخل المعجم الفقهي المذكور من تفسير مصطلحات علم الحديث للصلة الوثيقة بين الفقه والحديث لأن السنّة النبوية تعدّ الأصل الثاني بعد القرآن الكريم في علم أصول الفقه، ففي مادة «ح د ث» يفسّر معنى الحديث لغوياً وهو كلّ ما يُتحدّث به من كلام وخبر، ج: أحاديث، ثم يفسره اصطلاحياً بأنه كلام رسول الله (ﷺ)، وهو في عرف الشرع: ما يضاف إلى النبي (ﷺ)، وبهذه المناسبة يذكر مصطلحات علم الحديث: حديث الآحاد، الحديث الحسن،

الحديث الصحيح، الحديث الضعيف، الحديث القدسيّ، الحديث المتّصل، الحديث المدرج، الحديث المرسل، الحديث المرفوع، الحديث المشهور، الحديث المضطرب، الحديث المفصل ... إلى آخر هذه المصطلحات وقد يفصل القول في بعضها، ففي الحديث **الموقوف** قال: هو ما لم يُبلغ به إلى النبي (ﷺ)، وعند النووي: ما أضيف إلى الصحابي قولاً له، أو فعلاً، أو نحْوَه. متصلاً كان أو منقطعاً. ويستعمل في غير الصحابي مقيداً. فيقال: حديث كذا وقفه فلان على عطاء مثلاً. هذا، وإن كثيراً من الفقهاء والمحدّثين يسمّون الموقوف أثراً. وبعض المواد تستغرق صفحة أو أكثر لاختلاف مفاهيمها وحدودها عند الفقهاء كمادة (حدد) وقد «فزع المؤلف إلى أوثق مصادر اللغة، وإلى أوثق مصادر الفقه الإسلامي في جميع مذاهبه، أقطف من خيرها ما يسّر الله سبحانه ...» وفعلاً فقد ذكر في نهاية كتابه ثبتاً لمصادره ضمنه ذكر معاجم اللغة وكتب التفسير وعلوم الحديث وكتب الفقه على المذاهب المشار إليها أعلاه. ويعدّ هذا المعجم إضافةً جليلة إلى ذخيرتنا اللغوية والاصطلاحية في التراث العربي الإسلامي .

مجمع اللغة العربية بدمشق :

اتخذ مجلس المجمع في ٢٣ /٥/٢٠٠٧ قراراً يقضي بجمع أعمال الأعضاء الذين أسسوا المجمع، وأوكل في ٢٠٠٧/٦/٣ إلى لجنة من أعضائه: **د. عبد الله واثق شهيد و د. زهير البابا و د. مازن المبارك** مهمة تنفيذ قراره. ورأت اللجنة أنه يجب التعريف بكلّ مَنْ لم يُكتب عنه من هؤلاء المؤسسين، وكان من ذلك أن صدر حتى الآن كتابان :

١ـ العلامة اللغوي عبد القادر المبارك: [١٢٩٣ – ١٣٦٤ هـ = ١٨٧٦ – ١٩٤٥]

صدر عن المجمع عام ٢٠١١ بتأليف **الأستاذ إبراهيم الزيبق**. صدَّر الكتاب الدكتور عبد الله واثق شهيد عضو المجتمع، ثم قدّم المؤلف لكتابه وبدأ كتابه بكلمة موجزة عن آل المبارك وعن هجرة جدّهم المجاهد محمد المبارك من الجزائر إلى دمشق وشرائه بيتاً في زقاق البركة وتدريسه بالمدرسة الخيضرية، وتوفي الشيخ محمد عام ١٢٦٩ هـ = ١٨٥٣ م وخلف ولداً عُرف بالشيخ محمد أو محمد الشيخ وهو والد عبد القادر المترجم .

عبد القادر المبارك ولد بدمشق وسماه الأمير عبد القادر الجزائري باسمه تعبيراً عن محبته لأبيه، وسار في طلب العلم وقرأ على أبيه وعلى الشيخ طاهر الجزائري وعلى غيرهم. ثم اتجه إلى مهنة التعليم فافتتح مكتب النجاح. وبعد عودة الدستور عام ١٩٠٨ أيام السلطان عبد الحميد الثاني أشاد المبارك بعودة الدستور غير أنه لما رأى سياسة التتريك ماضية في طريقها بدأ يبتعد عن الرابطة العثمانية ويدعو مع الداعين إلى اللامركزية وإلى العناية باللغة العربية وإحياء التراث العربي. ثم تحدث المؤلف عن دمشق في العهد الفيصلي

وعن نشاطات الشيخ في التعليم ونظمه للشعر في مناصرة الشريف حسين وذم الاتحـاديين. وجاء في هذه المرحلة تأسيس المجمع العلمي العربي في ٨/حزيران / ١٩١٩ وكـان عبد القادر المبارك أحد الأعضاء المؤسسين الذين نهضوا بأعباء النهوض العلمي وما يقتضيه من تأليف وتحقيق وترجمة وتعريب ووضع للمصطلحات، وكان للشيخ المبارك جهود مباركة في لجنة التعريب وخصوصاً تعريب المصطلحات العسكرية، وذلك إلى جانب قيامه بالتدريس في مكتب عنبر. وقدّم المؤلف شهادات من تلاميذ الشيخ تدل على مدى إخلاصه فـي التـدريس وعلى سعة علمه ومعرفته. ولم يخل الكتاب من إيراد شيء من القصائد التي نظمها المبارك في شتى المناسبات، أما مؤلفات الشيخ فهي :

- شرح المقصورة الدريدية، في اللغة. وستصدر عن المجمع
- فرائد الأبيات العربية. طبع
- المعلومات المدنية (منقول عن التركية). طبع
- كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ لابن الأجدابي. طُبع
- الصبر مطية النجاح (قصيدة في الحكم شرحها المبارك). طبعت
- مختارات شعرية. مخطوط
- طرائق أدبية. مخطوط
- شرح بانت سعاد ؟
- كراسات مدرسية ألفها في أول عهده بالتدريس

إضافة إلى محاضراته التي ألقاها في المجمع العلميّ العربي .

وختم الكتاب بملحق اشتمل على قصائد الشيخ المبارك وعلى مقاله (لغة المتنبي) وعلـى قصيدة الشاعر زكي المحاسني في رثائه .

جاء الكتاب في ١٨٦ صفحة .

٢ـ محمد سليم الجندي من أعلام العربية: [١٢٩٨ – ١٣٧٥ هـ = ١٨٨٠ – ١٩٥٥ م]

عن مجمع اللغة بدمشق صدر عام ٢٠١١ كتاب محمد سليم الجندي من تأليف **الأسـتاذة بسمة بديع رحيم**. صدّر الكتاب بكلمة للدكتور مازن المبارك، تلاه مقدمة موجزة بقلم المؤلفة قالت: «يعدّ هذا الكتاب تعريفاً بعالم جليل وأستاذ قدير قضى حياته في خدمة اللغة العربيـة، نهل من معينها الذي لا ينضب، وسخر نفسه لإعلاء شأنها والحفاظ على سلامتها».

وقد كسرت المؤلفة كتابها على أربعة فصول :

ـ الفصل الأول: لمحات من حياته:

وفيه تحدث عن نسبه وولادته ونشأته في معرّة النعمان وعن انتقاله إلى دمشق وانتخابه عضواً في المجمع العلمي العربي وعمله في التعليم والإدارة والتأليف ونظم الشعر، ثم تحدث عن صفاته وأخلاقه، ثم عن وفاته في دمشق .

ـ الفصل الثاني: من بحوثه وآرائه في كتبه المطبوعة والمخطوطة :

وفي هذا الفصل أوردت المؤلفة بعض آراء الجندي في اللغة العربية وتاريخ أدبها وطريقة تقسيمه، كما قدمت آراءه عن فصحاء العرب وبلغائهم وما قاله في كتّاب العربية كعبد الحميد وابن المقفع وابن العميد والحريري، كما أوردت آراءه في شعراء العربية كامرئ القيس وزهير والأعشى ولبيد والخنساء وحسان بن ثابت وجرير والفرزدق وعمر بن أبي ربيعة وأبي تمام وبشار وابن الرومي والمتنبي وابن زيدون. ثم تحدّثت عن ولع الجندي بأبي العلاء المعري وخصوصاً أنه سلخ سنوات من حياته في تأليف كتابه «الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره» وفي تحقيق كتابه «رسالة الملائكة» .

ـ الفصل الثالث: آثاره :

وفيه عرّفت المؤلفة بآثاره المطبوعة وكلها ذات سمة تراثية أو لغوية وهي :
إصلاح الفاسد من لغة الجرائد، وتاريخ معرّة النعمان، والجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، ورسالة في الطرق، ورسالة في الكرْم، وعدّة الأديب. وأصدر سلسلة بعنوان عمدة الأديب صدر منها: عبد الله بن المقفع، وعلي بن أبي طالب، وامرؤ القيس، والنابغة الذبياني، إضافة إلى تحقيقه رسالة الملائكة. ثم عددت آثاره غير المطبوعة وذكرت شيئاً من آرائه في الشعراء والكتّاب .
بعد ذلك عرفت بمقالاته المنشورة في المجلات والجرائد .

ـ الفصل الرابع :

وفيه أوردت المؤلفة نماذج من خط الجندي وصور صفحات من آثاره، ثم ذكرتْ مصادر كتابها ومراجعه .

جاء الكتاب في ١٣٦ صفحة .

كتاب
الكشف والتنبيه على الوصف والتشبيه
تأليف: الإمام صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي
(عرض وتحليل)

د. سمير أحمد معلوف (*)

المؤلف:

ولد أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن عز الدين أيبك بن عبد الله الألبكي السيفي الصفدي سنة ستٍ وتسعين أو سبع وتسعين وستمئة في صفد، وهي مدينة في جبال عاملة المطلة على حمص بالشام، وهي من جبال لبنان، وصفد في أيامنا هذه مدينة في فلسطين.

كان الصفدي من أسرة ثرية من أسر المماليك، ذكر من نفسه أن أباه لم يمكنه من الاشتغال حتى استوفى عشرين سنة، وكان قد تعانى صناعة الرسم، فمهر فيها، وكتب الخط الجيد، ثم ولع بالأدب ونبغ فيه.

كان والده أميرًا في أسرة موسرة. وحفظت لنا المصادر ذكر أخ له هو جمال الدين إبراهيم بن أيبك كان يتقن عدة صنائع، وسمع الحديث بمصر والشام وشدَّ أطرافًا من الحساب والفرائض، وتوفي بدمشق في جمادى الآخرة سنة اثنتين وأربعين وسبعمئة، وكان من الأعيان.

أما شيوخه فقد ذكر منهم محققا كتابه (الكشف والتنبيه) أربعة عشر شيخًا منهم: القاضي ابن جماعة (ت ٧٣٣ هـ)، و الإمام تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦ هـ)، وابن نباتة المصري (ت ٧٦٨ هـ)، والحافظ الذهبي (ت ٧٤٢ هـ)، والحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ). وغيرهم.

(*) أستاذ البلاغة في جامعة البعث.

وقد تتلمذ له مجموعة من العلماء الأفاضل، منهم: الشيخ أمين الدين أبو عبد الله محمد بن حسن الأنفي المالكي الفقيه المحدِّث (ت ٧٩٣). و الصدر العالم البارع المدرس أمين الدين محمد بن محمد الحنفي المشهور بابن الأدمي (ت ٧٩٥ هـ)، وخليل بن محمد بن سليمان بن علي، والشيخ بدر الدين الحلبي الشافعي الناسخ (ت ٧٩٨ هـ)، وغيرهم.

أجمع من ترجم له كالذهبي والحسيني وابن حجر والشوكاني أنه كان حسن الأخلاق والمحاضرة وكان من بقايا الرؤساء الأخيار، كما كان محبّبًا إلى الناس حسن المعاشرة جميل المودة.

باشر الصفدي وظائف جليلة، فقد ولي كتابة الدست[1] بدمشق، وكتابة السر بحلب، ثم تولى وكالة بيت المال وكتابة الدست بدمشق معًا واستمر بهما إلى أن مات بطاعون دمشق، وكان قبل ذلك قد تولى كتابة الدرج بصفد ثم في القاهرة.

كان الصفدي رجلاً موسوعي الثقافة، وله على أصح الأقوال حوالي خمسين مصنفًا، ومن كتبه المطبوعة: أرجوزته: تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنواب، وتشنيف السمع بانسكاب الدمع، وتمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون، وغوامض الصحاح، ويصل عدد كتبه المطبوعة إلى ثمانية عشر كتابًا، أما مصنفاته المخطوطة فيبلغ أربعة وثلاثين، على حين يبلغ عدد كتبه المفقودة خمسة عشر كتابًا.

كتاب الكشف و التنبيه على الوصف والتشبيه

حققه وعلق عليه الأستاذان: الدكتور هلال ناجي، ووليد بن أحمد الحسين أبو عبد الله الزبيري، ونشرته دار الحكمة في بريطانيا – ليدز، وقد صدرت طبعته الأولى سنة ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م.

وهذه الطبعة هي لمخطوط الكتاب المذكور، وهي – كما يقول المحققان: (مخطوطة فريدة في الدنيا لا أخت لها – فيما نعلم – أصلها محفوظ في المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم: ٣٣٤٥ عدة أوراقها ١٦٧ ورقة، في كل وررقة صفحتان مقاسها ٢٢ × ١٥، معدل سطور الورقة ١٧ سطرًا). وهي مخطوطة قديمة، مضبوطة بالشكل، لم يذكر فيها اسم الناسخ، واعتراها ضرر كثير.

يقع الكتاب المحقق في (٥٣٠ صفحة) ويتألف من قسمين أساسيين، الأول فيه كلام نظري، وأمثلة وشواهد، وقد جعله المؤلف على صورة مقدمتين، والثاني: قسم النتيجة،

(١) كتاب الدست: هم الطبقة الأولى من كتاب الديوان، ويجلسون مع كتاب السر بمجلس السلطان بدار العدل في المواكب على ترتيب منازلهم بالقدمة ويقرؤون القصص على السلطان بعد قراءة كاتب السر على ترتيب جلوسهم، و الطبقة الثانية: كتاب الدرج، وهم الذين يكتبو ن ما يوقع به كتاب السر أو إشارة النائب أو الوزير، وسموا كتاب الدرج لكتابتهم هذه المكتوبات ونحوها في دروج الورق.

واشتمل على شواهد وأمثلة على ما تقدم ذكره في القسم الأول، وقدم المؤلف لكتابه بمقدمة ذكر فيها دوافع تأليف الكتاب، قال الصفدي: (وقد أحببتُ أن أجمع من التشبيه ما وقع لمن علمتُه من الشعراء، وتبيَّن لي أنه تبوأ غرف البلاغة ولم يُنبذ بالعراء)[1].

ثم سرد بعد ذلك مصادر كتابه فقال: (واخترتُ من التشبيهات التي جمعها ابن أبي عون والحاتمي وابن ظافر والثعالبي في شعار الندماء، والوطواط الكتبي في مباهج الفِكر، وما في رَوْح الرُوح، وما في مجاميع الفضلاء ماراق لي وِرْدُهُ، ولاق في عيني وَرْدُهُ وخفَّ على السَّمع لفظه وعلى اللسان سرده، هذا إلى ما أثبته من الزيادات التي لم يذكروها، والتشبيهات التي لو عرفوا مظانَّها لم يُنكروها، التقطتُها من الدواوين والمجاميع)[2].

وبيَّن تقسيمات كتابه بقوله: (ورتَّبته على مقدمتين ونتيجة: أما المقدمة الأولى فتشتمل على فصول تتعلق بالتشبيه، وأما المقدمة الثانية فتشتمل على الكلام في حقيقة التشبيه وانقسامه وتشعُّب ضروبه، وأما النتيجة فإنها تشتمل على أنواع التشبيهات نظمًا)[3]. ومن الواضح من كلام المحققين أن الكتاب غير مكتمل وأن قسمًا منه قد ضاع وقد آثرا نشره على نقصه على أمل أن يُستكمل فيما بعد، (وما زال الأمل منعقدًا في أن نظفر أو يظفر غيرنا بالجزء المفقود، فيخرج إلى النور، استكمالاً لعمل رضين من أجود أعمال الصفدي الأدبية)[4].

اشتملت كلتا المقدمتين في الكتاب على فصول، وجعل الصفدي كل فصل منهما مشتملاً على موضوع يتعلق بالتشبيه، ففي الفصل الأول من المقدمة الأولى التي كان عدد فصولها عشرة فصول ذكر ما له صلة بكلمة التشبيه من الوجهة اللغوية، ودرس معاني تقلباتها، (مادة التشبيه هي حرف الشين، والباء، والهاء، وهذه الحروف كيف ما وقعت من الصور على اختلاف تراكيبها لا تعدو ستة أقسام وجميعها يرجع معناه إلى القرب والمماثلة)[5]. ثم أورد معاني تقلبات المادة، وهي: (شبه، وهبش، و هشب، وبشه، وشهب، وبهش)، وأشار إلى المهمل والمستعمل منها[6].

أما الفصل الثاني فكان موضوعه طريفًا لأنه درس فيه علاقة التشبيه بالخيال، ودراسته هذه تُعدُّ من الدراسات التي تبحث في آلية عمل الخيال، وطريقة إبداع الصورة الأدبية،

---

(١) الكشف والتنبيه، ص: ٥٢
(٢) نفسه، ص: ٥٢ – ٥٣
(٣) نفسه، ص: ٥٣
(٤) المرجع السابق نفسه، ص: ٤٧
(٥) نفسه، ص: ٥٥
(٦) نفسه، ص: ٥٥ – ٥٨

وجعل التشبيه مثالاً على ذلك: (التشبيه إنما هو للقوة المخيِّلة، وهي التي تُركِّب أنواعًا من التراكيب كرأس أسدٍ على ابن آدم وقوائم جمل على ثور وجبل زُمُرُدٍ وبحر زنبق ... إلى غير ذلك من التخيُّلات التي لا تُحصى كثرةً)[1].

وعلل هذه التخيلات بقوله: (لأن الحواس الباطنة المدركة للجزئيات إما أن تكون مُدركة فقط، أو تكون متصرِّفة. والمدركة إما أن تُدرك الصور الجزئية كتخيُّلنا صورة زيدٍ بعد غيبة عنّا، وإما أن تُدرك المعاني الجزئية مثل الصداقة التي بينك وبين زيد، ولكل واحدٍ من هاتين القوتين قوة أخرى هي لها كالخزانة تودع فيها ما تكسبه وتُحصِّله، فالمدركة للصور هي المُسماة بالحسِّ المشترك وخزانتها تسمى الخيال، والمدركة للمعاني هي المسماة بالوهم ولها خزانة تسمى الحافظة، وأما المتصرِّفة فهي المسماة متَخيِّلة عند استعمال الوهم لها، ومفكرة عند استعمال العقل إياها)[2].

وفي الفصل الثالث من هذه المقدمة يربط الصفدي بين ما قدمه عن الخيال والتشبيه: (الصور المشاهدة تُعين التخيُّل على التشبيه كمشاهدة الآثار العُلوية إذا وقع الناظر عليها أعانت الشاعر والكاتب أو غيرهما على التشبيه وقُربه من المُشَبَّه وحسنه)[3].

ونبَّه على صلة البيئة بالصورة الفنية وجمالها وواقعيتها، (لأن أهل الديار المصرية يعذرون في تشبيه الثلج الساقط من الجوِّ لأنه لا يكون في بلادهم ....ولذلك تجد تشبيه شعراء مصر للينوفر يُخالف تشبيه أهل الشام وغيرهم؛ لأن ذلك اللَّينوفر غير هذا في الشكل واللون)[4].

كما أن كلامه على هذا الأمر جعله يتعمق في موضوع التجربة الإنسانية وأهميتها في صنع الصورة الفنية وتحفيز الخيال، فأورد حكاية عن ابن رشيق (أن لائمًا لام ابن الرومي فقال له: لِمَ لا تُشَبِّه كتشبيهات ابن المعتز، وأنت أشعر منه؟ قال له: أنشدني شيئًا من قوله الذي استعجزتني في مثله، فأنشده في وصف الهلال قوله:

وانظُر إليه كَزَورقٍ من فِضَّةٍ ... قدْ أثقلَتْه حمولةٌ من عَنبرِ

فصاح وا غَوثاه تالله لا يُكلِّف الله نفسًا إلا وُسْعَها، ذاك إنما يصف ماعون بيته لأنه ابن خليفة، وأنا أي شيء أصف؟ ولكن انظروا إذا أنا وضعتُ ما أعرفُ أين يقع الناس مني هل قال أحدٌ قطُّ أملح من قولي في قوس الغمام، وأنشد قوله:

وساقٍ صبيحٍ للصَّبوحِ دعوتُه ... فقام وفي أجفانه سِنَةُ الغمضِ

---

(١) نفسه، ص: ٥٨

(٢) نفسه، ص: ٨٥ – ٩٥

(٣) نفسه، ص: ٦٠

(٤) نفسه، ص: ٦٠ – ٦١

ثم أورد ما قاله ابن الرومي في صانع الرقاق، وقالي الزّلابية[1]. وعلّق **الصفدي على هذه** الحكاية بقوله: (قلت: فالمشاهدة تعين على التشبيه ألا ترى أن ابن الرومي كيف يمشي في السوق فيشاهد الرقاقيّ وقالي الزلابية فيأتي بالتشبيه البديع)[2]. ولتأكيد فكرته تحدث عن العميان وعجزهم عن الإتيان بالتشبيهات الغريبة التي تعتمد على حاسة البصر، وإن كانوا يجيدون فيما يعتمد على غيرها من الحواس[3].

ثم تأتي بقية الفصول ليبحث فيها عن قضايا التشبيه وشروطه ففي الفصل الرابع يتحدث عن شرط ابن كثير في بلاغة التشبيه، وهو شرط نقله كما قال الصفدي عن القاضي الجرجاني، وهو أن (من شرط بلاغة التشبيه أن يُشَبَّه الشيء بما هو أكبر منه وأعظم)[4] فيفند هذا الزعم، لأن ذلك سيلغي جمال التشبيه المقلوب، كما في قول ذي الرّمة:

ورملٍ كأوراك العذارى قَطَعْتُهُ إذا أَلْبَسَتْه المُظْلِماتُ الحَنادِسُ[5]

وتابع على هذا المنوال في المقدمة الأولى، فناقش العديد من قضايا التشبيه وأورد رؤيته في هذا المجال. ثم فصَّل في بقية الفصول طريقة المبدعين في صنع التشبيه، كتشبيه الشيء الواحد بالواحد[6]. وتشبيه الشيء بشيء آخر ثم يُستدرك فيفضَّل المشبه على المشبه به[7].وغير ذلك من القضايا.

أما المقدمة الثانية فتابع فيها الصفدي بحثه في مسائل التشبيه، وقد جاءت في أربعة وعشرين فصلاً، درس فيها مسائل مثل (المشابهة اتحاد في الكيفية كاتفاق اللونين)[8]. و (المتشابهان إما أن يكونا محسوسين أو معقولين أو محسوس بمعقول أو معقول بمحسوس)[9]. و(مابه المشابهة لا يخلو إما أن يكون صفة حقيقية أو حالة إضافية)[10]. ومن الواضح أن هذه المقدمة يظهر فيها أثر عبد القاهر الجرجاني على نحو واضح، فنجد ذلك في الأفكار التي أوردها الصفدي وفي طريقة معالجة الصورة التشبيهية، ففي الفصل الثاني من هذه

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص: ٦١ – ٦٢

(٢) نفسه، ص: ٦٣

(٣) نفسه، ص: ٦٥، وما بعدها

(٤) نفسه، ص: ٧١

(٥) نفسه، ص: ٧٢ – ٧٣

(٦) نفسه، ص: ٨٢

(٧) نفسه، ص: ٨٧

(٨) نفسه، ص: ١١٥

(٩) نفسه، ص: ١١٩

(١٠) نفسه، ص: ١٢٣

المقدمة يقول: (المتشابهان إما أن يكونا محسوسين كقوله تعالى (والقَمَرَ قَدَّرْناهُ منـــازِلَ)[1]. الآية. وكقول الشاعر:

وليلـــــــة نُجومُهـــــــــا مثـــــل عيـــــونِ الرَّصـــــدة

يلـــــوحُ لـــــي هلالُهـــــا كمثـــــل نصـــــف الـــــزردة

فالهلال والعرجون، والنجوم وعيون الرصدة، ونصف الزردة والهـلال ذواتٌ مشــاهدة، وهذه أكمل حالات التشبيه؛ لأن الغرض من التشبيه إنما هو التخيل الذي يقوم في النفس مقام التصديق في الترغيب والترهيب، والخيال أقوى على ضبط الأمور المحسوسة منـــه علـــى الأمور المعقولة)[2].

ويتسق هذا القول مع أفكار الصفدي في الخيال، وما أورده الجرجاني في هذا الأمر حين تحدث عن ألفة الإنسان للمحسوسات أكثر من ألفته للمعقولات[3].

واحتوى القسم الأخير من الكتاب، وهو بعنوان النتيجة على نماذج وأمثلة للتشبيهات ممـــا تقدم ذكره في الفصول السابقة، وقد جعل ذلك مرتبًا حسب الموضـــوعات التـــي ورد فيهـــا التشبيه، مثل: السماء وزرقتها، والثريا، والهلال والسحاب والطل والمطر، والصبح، والـــثلج والبرد، وغير ذلك من الموضوعات.

وبعد: فهذا الكتاب من أجلّ الكتب وأمتعها؛ لأنه احتوى دراسة للتشبيه عزَّ نظيرها، وضع فيه المصنف لمحات قيمة لموضوع الصورة الفنية، وصلتها بالخيال، وأضاف إلى ذلك كثيرًا من التحليلات التي تنم على ذوق مرهف، ونفس شفافة، ونلحظ هذا أيضًـــا فـــي اختياراتـــه الرائعة للشواهد، واتساعه في الاستشهاد مما يضيف إلى القارئ ذخيرة معرفية تذوقية كبيرة. وقد أنفق الأستاذان الفاضلان محققا الكتاب جهدًا كبيرًا في ضبط النص، وإخراجه في أحسن صورة، فلهما الشكر والتقدير.

(١) سورة ياسين، الآية ٣٩، وتمامها (حتّى عادَ كالعُرْجُونِ القَديمِ). والمقصود هذا الموضع من الآية، وفيه يقع التشبيه.

(٢) نفسه، ص: ١١٩

(٣) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، لبنان، ١٩٨٢، ص: ١٠٢.

مشروع لتحقيب التاريخ الإسلامي ومعالجته

أ.د. سهيل زكار

المقدمة:

لقد استبدّ بأعمال التأريخ الحديثة للإسلام والمسلمين أجيال من المستشرقين والمستعربين، الذين امتازوا بشكل عام بكراهية الإسلام، وبالتالي عملوا للنيل من تاريخ المسلمين بمكر شديد وبانعدام للإنصاف والحيادية، وبحثوا دوماً فيما أسموه باسم التناقضات، ومنذ ما يزيد على أربعة عقود من الزمن جرت محاولات لإنهاء التبعية الفكرية، ولإعادة كتابة التاريخ، وتحمس العرب لهذا المشروع، وعقدت ندوات كثيرة حوله فيما بين الكويت، وطرابلس، والإسكندرية، ودمشق، وفي دمشق تأسست منذ عام ١٩٧٧ لجنة قومية للقيام بهذه المهمة، ووضعت مخططاً وتصوراً، لكن حتى الآن لم يتحقق شيء ملموس، لا بل تقزمت الآمال، وبات الآن هناك اكتفاء بكتابة كتاب مرجعي مختصر، مع عقد بعض المؤتمرات.

وانقضى القرن العشرون، ودخلنا في عصر جديد، هو عصر الاتصالات والعولمة وشبكات المعلومات، وباتت معظم مدارس التفسير التاريخي التي أبدعها الغربيون قاصرة،

وأخفق التفسير المادي للتاريخ وكذلك الفردي الرأسمالي، ونحن في عالم من المشاغل والهموم، وانتقل العرب من الدعوة إلى الوحدة العربية إلى تخطيط حدود الكيانات السياسية والترافع إلى المحاكم الدولية والحروب أحياناً، ولقد بتنا الآن أشبه بأمم.

وعلى الرغم من هذا كله أرى أن الحاجة ازدادت من أجل كتابة تاريخ العرب والمسلمين، ذلك أن هذا التاريخ لم يُكتب حتى تعاد كتابته، وهنا لابد لنا من تأمين جيل من الباحثين، وإعادة النظر في تصنيف المصادر، وجمع هذه المصادر، والاتفاق على الاصطلاحات العلمية، واعتماد تحقيب متفق عليه مع التوصل إلى مدرسة ــ أو مدارس ــ عربية إسلامية لتعليل التاريخ وتفسيره، ومعالجة قضاياه ومن ثم كتابته بشكل وحدوي شمولي.

وإنجاز هذا المشروع يُثبت لون الهوية العربية الإسلامية، وصورة هذه الهوية نعطيها لكل عربي ومسلم، ومن ثم ننشرها في الدنيا، فأهل مكة أدرى بشعابها، وآن الأوان أن نوقف استيراد التعريف بماضينا وعقيدتنا من عند سوانا، لاسيما من عند الصليبيين والصهاينة.

وصدوراً عن مواقف الغالبية العظمى من المسلمين أرى أن تاريخ الإسلام والمسلمين مرّ بالحقب التاريخية التالية، وذلك حتى ما بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.

١ ــ العصر النبوي.

٢ ــ العصر الراشدي.

٣ ــ العصر الأموي.

٤ ــ العصر العباسي في العراق.

٥ ــ العصر العباسي في مصر.

٦ ــ عصر السلطنة العثمانية.

٧ ــ عصر الاستعمار والتمزق واختفاء المرجعية الشرعية.

ومع هذا التحقيب هناك مساحة مخصصة لكل من: الخلافة الأموية بالأندلس، والخلافة الفاطمية، ودولة الموحدين، وفي إطار الشرعية الكبرى يمكن التعامل مع تواريخ الدول المستقلة أو شبه المستقلة التي ظهرت في دار الإسلام.

وبما أن الإسلام نظر إلى الإنسان نظرة كاملة شاملة، ولأنَّ الإنسان هو صانع الحدث التاريخي وبطل التاريخ الحقيقي، أرى الإقلاع عن البحث في تاريخنا من خلال منظور الحوليات أو منظور الحكام والأسر، بل أخذِه بمثابة كتل كبرى، كل كتلة تمثل قطاعاً مهماً سواء أكان سياسياً أم عسكرياً أم حضارياً أم ثقافياً أم عقائدياً.